
KÖPRÜLÜ KÜT.
836

٨٤٦ شرح التسهيل

٩٧٤

شرح المقاصد للتفتازانی المصحح بقلم ولی بن یوسف العماری
والنسخة محررة بخوارزم لسنه
سبعین وسبعمائه
ه

[illegible]

شرح مقاصد

نبس لیزا ج

لابی الی جب

خذ العفو وأمر بعرف کما ۰ امرت واعرض عن الجاهلین ۰

ولین فی الکلام لکل الانام ۰ فمستحسن من ذوی الجاه لین ۰

سنه ثمان وتسعین وتسعمائه ربیع الاخرینک
یکرمی ایکنجی کونی صالی کونی کیجه عشا وقتنده اون
یدنجی کونیدر صباح اذاننده مصطفی چلبی
دنیایه کلمشدر حق سبحانه وتعالی عمر طویل
وخیر خلف اولمق میسر بیوره امین الکبیسی

من کلام الشریف الجرجانی
بکودکی جستی بجوانی سستی ۰ به پیری سستی ۰
خدارا کی پرستی ۰

یا ... مذهبی مذهبی ۰
مذهب ... دم ... صحبوا بالنبی ۰

یا خادم الجسم کم تشقی ...
... سران ۰
انطلب الربح ...
اقبل علی النفس واستکمل ... ـهها ۰
فانت بالنفس لا بالجسم انسان ۰

فائدة
والمتوکل الحقیقی لا یحتاج فی توکله الی ترک الاسباب
لامتلاء نظر شهوده بوجود مسبب الاسباب فلا
یتغیر توکله ... الاسباب و عدمه

ومن الاخلاق الصبر ای حبس
النفس علی طاعة الله وبتحقق
بالصبر علی المامورات والصبر علی
المنهیات وهذا معنی قول علی کرم الله وجهه
الصبر صبران صبر علی ما تکره وصبر علی
ما تحب وبعد الصبر الاعلی هو الصبر
بالله ای یقوم فی الصبر بالله لا بنفسه
قال الله عز وجل وما صبرک الا بالله و
منها الشکر واصله ذکر النعم بالقلب
او بغیره ومنها القناعة ای طیب النفس
بدون الکفایة وهی مقدمة الرضا واصل
الغنی وذلک لان معنی الغناء عدم الحاجة
فمن کان اقل حاجة فهو اقرب الناس
الی الغنی وحاجة القانع اقل فهو اقربهم
الی الغنی فالغنی غناء النفس
لا غناء المال وایضا
الاغنیاء یستغنون بالدنیا
والقانع یستغنی عنها والاستغناء
عن الشیء افضل من الاستغناء به
... عن الشیء نفس الغنی ۰ واما به فهو فقر الغنی

ای چنده کی شاه جمیلی
نامه تو شفای علیلی ۰

ای فروزنده ... علی کل ۰
انده اندازه ... چمن بلبل ۰

ای وجود تو اصل هر موجود ۰
هستی و بوده و خواهی بود ۰

فلک ... افروز ۰
داعها دارت از غم شب و روز ۰

ثم بالنقل تعدى الى
والايمان افعال من الامن المتعدى الى واحد يقال امنته
اثنين يقال آمنته غيرى ثم استعمل فى التصديق لان المصدق يؤمن المصدق
اى يجعله امينا من التكذيب والمخالفة واستعماله بالباء لتضمنه معنى الاعتراف
وقد يطلق على الوثوق فان الواثق يصير ذا امن وطمانينة ومنه ما حكى عن العرب
ما آمنت ان اجد صحابة اى ما صرت ذا امن وسكون اى ما وثقت ومفهومه الشرعى لا
يتحقق بدون التصديق بما علم ضرورة انه من دين نبينا صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة
والبعث والجزاء ونظائرها وهل هو كاف فى ذلك اولا بد من انضمام الاقرار اليه
للمتمكن منه والاول راى الشيخ الاشعرى ومن شايعه فان الاقرار عنده منشأ لاجراء
الاحكام والثانى مذهب ابى حنيفة ومن تابعه وهو الحق فانه جعلهما جزئين له خلا
ان الاقرار ركن محتمل للسقوط بعذر كما عند الاكراه وهو مجموع ثلثة امور اعتقاد الحق
والاقرار به والعمل بموجبه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد
وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا
وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة تفسير ابى السعود

ومنهم من
واختلفوا فى ان الكسب افضل ام الزراعة ام التجارة فمنهم من فضل التجارة ومنهم من
فضل الزراعة ومنهم من فضل الكسب قال صاحب الهداية المحيط فى فضله كقوله عليه السلام اطيب
ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه
ما اكل الرجل من عمل يده و... داية افضل ما اكل الرجل من كسبه
وقالوا الكسب بمقدار ... به وعياله واجب وان زاد على ذلك فهو مباح
وان اشتغل بطلب الزيادة لا تكون حراما اذا لم يرد به التفاخر والرياء
وقيل ترك الكسب على ثلثة اقسام للتوكل وللتقوى وللعار فمن تركه
توكلا فلابد له من السؤال ومن تركه للتقوى فلابد له من الطمع ومن تركه
عارا فلابد له من السرقة • شيخ الحكماء فى شرح المشارع

حافظ
حديث از مطرب و مى گو و راز دهر کمتر جو • که کس نگشود و نگشاید بحکمت این معما

زعم الطبيب والمنجم كلاهما • لا تحشر الاجساد قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر • وان صح قولى فالخسار عليكما

فى الجاهلية
وكانوا يداومون على طهارات الفطرة التى ابتدا ابرهيم عليه السلام وهى الكلمات العشر
خمس فى الراس وخمس فى الجسد فاما اللواتى فى الراس المضمضة والاستنشاق
وقص الشارب والفرق والسواك واما اللواتى فى الجسد فالاستنجاء وتقليم
الاظفار والنتف وحلق العانة والختان فلما جاء الاسلام قررها سنة من
السنن وكانوا يقطعون يد السارق اذا سرق وكانت ملوك اليمن يصلبون الرجل
اذا قطع الطريق وكانوا يوفون بالعقود ويكرمون الجار ويكرمون الضيف
من ملل و النحل رحمة الله على مولفه
كلمات خليل ده آمد از كلام ايجنين اسير بما • قص شارب سواک استنشاق
مضمضه فرق موى بر سرها • در جسد حلق عانه نتف بغل • ختنه و قلم ظفر واستنجا •

هذا اذا قلنا ان الوجود مفهوم كلى له افراد كثيرة يتصف بها الماهيات اتصافا حقيقيا
كما هو المسطور فى كتب القوم وتبادر اليه الفهم ايضا وان قلنا ان الوجود حقيقة هى متشخصة
فى حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهى قائمة بذاتها لا تحتاج اليها عدم اصلا ولا الحمل
قطعى وهى حقيقة الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة الممتنعة القيام
بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام يعجز عن
ادراكه الا اولوا البصائر الذين خصوا من عنده بفطنة ثاقبة عالية • واوتوا من لدنه
حكمة كاملة بالغة • حاشية تجريد للسيد الجرجانى

الاتحاد فى الجنس يسمى مجانسة • وفى النوع مماثلة • وفى الخاصة
مشاكلة • وفى الكيف مشابهة • وفى الكم مساواة • وفى الاطراف
مطابقة • وفى الاضافة مناسبة • وفى وضع الاجزاء موازنة شرح ...

ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس فى الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا
بل لها صفات متعددة هى عينها وهى حقيقة الوجود المنزهة فى حد ذاتها عن شوائب
العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات
متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقى فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكروه
من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود حكمى اصلا
اقول هذا خروج عن طور العقل فان البداهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا
وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة
يدعون اسنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانها لا يمكن الوصول اليه بمباحث العقل
ودلالته بل هو طور وراء ذلك لا يتيسر الا بادراك المعقولات واما المتقيدون بدرجات العقل القائلون
بان ما يشهد له العقل مقبول وما يشهد عليه مردود ... فيزعمون ان تلك الكاشفات والمشاهدات

والمحبة على ثلثة اقسام الهي وهو حب الله تعالى العبد او حب العبد اياه تعالى وروحاني
وغايته التشبه بالمحبوب وطبيعي وهو حب العوام وغايته الاتحاد في الروح الحيواني والمحبة
من المعلومات التصورية التي لا تحد وهي عند العالمين بها تعلق خاص من تعلقات الارادة
انما يعرفها من قامت به وجدانا لا تمكن من التعبير عنها ولا يتعلق المحبة الا بمعدوم حين التعلق
يراد حصوله فالمحبوب في الحقيقة معدوم وذلك لان المحبوب للمحب مثلا اذا كان الاتصال بشيء
كائنا ما كان او مجالسة شخص كائنا من كان او غير ذلك مما تعلق به ارادة المحب فانه معدوم
حال التعلق لا محالة لا يقال لو كان كذلك لزالت المحبة عند حصول الاتصال او المجالسة او غير
ذلك وليس كذلك لانا نقول عند حصول ذلك يكون المحبوب دوام ذلك الحاصل وهو غير حاصل
شيئا فشيئا فلا يلزم زوال المحبة ومن لوازم المحبة الغير الطبيعية الجمع بين الضدين فان المحبوب
اذا كان الاتصال بشخص مثلا ومن الصفات اللازمة للمحبة حب ما يحبه المحبوب والمحبوب يحب
الهجر لزم ان يحب المحب الاتصال لكونه محبوبه والهجر لكونه محبوب محبوبه وذلك جمع بين
الضدين وغاية ما يقال فيه ان المحب يحب حب المحبوب الهجر لا الهجر ويحب الاتصال
وهو نظير ما يقال في الرضا بالقضاء انه يصح له ان يرضى بالقضاء مع كونه لا يرضى بالمقضي اذا
كان كفرا لان القضاء حكم الله تعالى بالمقضي لا عين المقضي كما ان الهجر ليس عين حب المحبوب
وانما قلنا الغير الطبيعية احترازا عن حب الحيوان فانه اذا احب الاتصال بمحبوبه لا يعلم ان
محبوبه يحب شيئا اولا فان قلت ما ذكرتم من ان كون المحبوب معدوما لازم للمحب حال تعلق
الارادة به فان كان مطردا لزم ان يكون الله تعالى احب امرا معدوما واذا كان غير مطرد
انتقض ما ذكرتم فلا يكون ما ذكرتم لازما قلت ان ما احب الله تعالى العبد موجود في
علمه الازلي معدوم في الخارج واحب الله تعالى اظهاره في الخارج اي بين وقت ظهوره
شيئا فشيئا شيخ الحكمة في شرح المشارق

اعلم ان اول المحبة الموافقة ثم الميل ثم الود ثم الهوى ثم الوله فالموافقة للطبع والميل للنفس
والود للقلب والمحبة للفؤاد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله زيادة الهوى
فمن مال قلبه الى محبوب ولم يقدر على دفع ذلك الميل يزيد فيصير حبا ثم ودا ثم ابن ملك للمشارق
اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق
لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر فاذا خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا
فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه خيالي چلبي

وما يهلكنا الا الدهر الا مرور الزمان وهو في الاصل مدة بقاء العالم من دهره اذا غلبه
وقرئ الا دهر يمر وكانوا يزعمون ان المؤثر في هلاك النفس هو مرور الايام والليالي وينكرون
ملك الموت وقبضه للارواح بامر الله تعالى ويضيفون الحوادث الى الدهر والزمان ومنه
قوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اي فان الله هو الآتي بالحوادث
لا الدهر من تفسير ابي السعود

قوله عليه السلام فان الله هو الدهر اي مقلبه والمتصرف فيه على حذف المضاف او على
ان يكون الدهر مصدرا بمعنى الداهر يقال دهرت الشيء اذا جمعته ثم حذفته وما قاله
الشيخ ابن العربي ذهب بعض المحققين الى ان الدهر هو اسم من اسماء الله تعالى ومعناه
الازلي الابدي وهذا اذن بجواز اطلاقه على الله تعالى غاية ما في الباب انهم لم يكونوا
عالمين بتسمية الله بهذا الاسم فاعلمهم فعلى هذا يكون وجه المنع عن سبه ومعنى قوله
فان الله هو الدهر ظاهرا فلا يخفى ما فيه من الضعف والتكلفات ابن ملك للمشارق

الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي من الاعمال او بعلم وما لا ينبغي لتصير كاملة
مضاهية للعالم العقلي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة
الاولية الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت
بالامور التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر في اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما يتعلق
باعمالنا اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او يكون وحينئذ اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطا
لتعقله او يكون والاول وهو ما لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده وهو العلم الالهي تسمية للشيء
باشرف ابوابه وهو العلم الاعلى والثاني وهو ان يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده دون تعقله هو الرياضي
وهو العلم الاوسط والثالث وهو ان يكون المخالطة شرطا لوجوده وتعقله هو الطبيعي وهو العلم الاسفل
واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو علم
الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة ان كان علما
بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبادي هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية وفائدة الحكمة الخلقية ان يعلم
الفضائل وكيفية اقتنائها لتتزكى بها النفس وان يعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس وفائدة
المنزلية ان يعلم كيفية المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تتم
بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التي يقع بين اشخاص
الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان والمدنية قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق
بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم
اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك منافيا لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من
جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان العلوم اما ان يقترن الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود
العيني اولا والاول ان لم يجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم يقارنها البتة كذات
الحق والعقول والنفوس فهو الالهي والا فهو علم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها
مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية
لانفكت عنها ولما صحت المجردات بها ولا منافاة بين القسمين كما عرفت فهذه جملة اقسام الحكمة ومن استكمل
نفسه بها فقد اوتي خيرا كثيرا

قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قد تمسك
بظاهر الاية الكريمة من اثبت للعظم حيوة وبنى
عليه الحكم بنجاسة عظم الميتة • واما اصحابنا فلا يقولون
بحيوته كالشعر ويقولون المراد باحياء العظام
ردها الى ما كانت عليه من الغضاضة والرطوبة
في بدن حي حاس من العسر اي السعود

في سورة البقرة

ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون وفيه رمز
الى انها حال لا تشعر به بالمشاعر الظاهرة من الحيوة الجسمانية وانما هي امر روحاني
يدرك بالعقل بل بالوحي وعن الحسن رض فيصل اليهم الالم والوجع فلا [illegible] بما يجري على خواطرهم فيلك
سنة سبع وثلثين وشمائة اي ازور قبور شهداء احد رضي الله تعالى عنهم وانا انكر ظهوره الى الحي ريح في غير مكة
هذه الاية وفي سورة ال عمران واوردها متفكرا في امرهم وفي تفسير الحيوة لهم روحانية
لا جسمانية فبينما انا على ذلك اذ رايت شابا منهم قاعدا في قبره تام الجسد كامل الخلقة على المختار
في احسن ما يكون من الهيئة والمنظر ليس عليه شيء من اللباس قد بدا
[illegible] فوق السرة والباقي في القبر خلا اني اعلم يقينا ان ذلك ايضا كاظم
وانا لا انظر لكونه عورة فنظرت الى وجهه [illegible]

الآن كما هو الحادث الازلي والآن الدائم الابدي
للشيخ الاكبر

عدم صرف در عدم هستي [illegible] وجود

هر بنده كه ازاد شود شاد شود
من شاد ازانم كه ترا بنده شوم

خاوري
سينه پر از آرزوي زلف عنبر سا بله
طالو در ويرانه من بيك شلو از دريا بله

[illegible]

قطعه
سالها كرمي ابنست مدام سخنم
كه چرا غافل از احوال دل خويشتنم
ز كجا امده ام وامدنم بهر چه بود
بكجا ميروم وچيست مآل رشده نم

للسيد العارف قاسم الحسيني
يارب بحق لطفت كو جان عاشق نزار
هر ظهور اسما پيدا كند سطا بهر
كز جودي در يغت بخشاي بندكان زا
يا عصمتي در اوري يا توبه در آخر

خيام
گر كار تو نيكست بتدبير تو نيست
وانيز بدست هم بتقصير تو نيست
تسليم ورضا پيشه كن وشاد ري
چون نيك وبد جهان بتقدير تو نيست

يا راقد الليل مسرورا باوله
ان الحوادث قد يطرقن اسحارا

علم بلا عمل ديوانگيست • عمل نا علم بيكانگيست
وعافيت در تنهايي است • وسلامت در خاموشي • من كان يومه شرا من امسه
فهو ملعون ومن لم يكن في الزيادة فهو في النقصان •

ومن يطع الله ورسوله في الاوامر والنواهي فقد فاز فوزا عظيما يعيش في الدنيا
حميدا • وفي الاخرة سعيدا • انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال
فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان تقرير للوعد السابق بتعظيم
الطاعة وسماها امانة من حيث انها واجبة الاداء • والمعنى انها لعظم شانها
بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك
لابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان مع ضعف بنيته
ورخاوة قدرته • لا جرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين
انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا
وصف للجنس باعتبار الاغلب • وقيل المراد بالامانة الطاعة التي تعم
الطبيعية والاختيارية وبعرضها استدعاؤها الذي يعم طلب الفعل من
المختار وارادة صدوره من غيره وبحملها الخيانة فيها والامتناع عن ادائها
ومنه قولهم حامل الامانة ومحتملها لمن لا يؤديها فيبرأ ذمته فيكون الاباء
عنه اتيانا بما يمكن ان يتاتى منه والظلم والجهالة للخيانة والتقصير وقيل
انه تعالى لما خلق هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة
وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا
لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق ادم عليه السلم عرض عليه مثل ذلك فحمله
وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته ولعل المراد
بالامانة العقل والتكليف وبعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى
استعدادهن وبابائهن الاباء الطبيعي الذي هو عدم اللياقة والاستعداد
وبحمل الانسان قابليته واستعداده لها وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية
والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون
مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقصود التكليف
تعديلهما وكسر سورتهما الخ تفسير قاضي في سورة الاحزاب

ومن امثلة الاحسان ... انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا اذ لم يفتقر ... والغدر ... وهو تحمل ... الكلام وعلى ... فانه به ... كان ظلوما جهولا ... توبيخ للانسان من الظلم والجهل [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم لمولانا كمال پاشازاده

الحمد لله الذي خلق الانسان اطوارا انفسا وروحا وجسما وجعل ذلك الترتيب
على خزائن اسرار طلسما والصلوة على الرسل هداة السبل خصوصا منهم من هو
اشرفهم اسما واوفرهم قسما وبعد اعلم ان الشخص الانساني بظاهره الكثيف
جسد ظلماني ناقص وكامل وتام وزائل وبباطنه اللطيف جسم نوراني سار في
الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد والنار في الفحم كامل غير قابل للزوال
حامل للصفات الكمال من العقل والفهم وبسره الشريف لطيف رباني كلّ في وصفه
اللسان ليس قرية وراء عبادان قال الامام الرازي في التفسير الكبير انهم قالوا
لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان اجزائه ابدا في النمو
والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان
من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى آخره وغير الباقي غير الباقي فالمشار اليه
عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك
في ان الذي يشير كل احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اسده تحصيلا
وتلخيصا انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في
السمسم والنار في الفحم ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره
اجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي منها ائتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام
حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية
في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صارت هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا
بتحريكه ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية
بحالها وانما لا يعرض له التحلل لانها مخالفة بالحقيقة لهذه الاجسام القابلة فاذا فسد هذا
القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السماوات والقدس والطهارة
ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من زمرة الاشقياء
الى هنا كلامه واذا تحققت ما تلوناه عليك فقد وقفت بطلان الاستدلال بتحلل البدن
واجزائه على ان وراء هذا البدن واجزائه امر مجرد هو الانسان في الحقيقة وهو الذي

يشير اليه كل احد بقوله انا لما عرفت ان الثابت به ان حقيقة الانسان
وراء هذا الهيكل المحسوس ولا يلزم منه ان يكون مجردا لجواز ان يكون جسما
لطيفا على الوجه الذي ذكره الامام وعلم ايضا مما قيل ان كون المشار اليه
(دواني في شرح الهياكل)
بانا جسما غير البدن واجزائه باطل باتفاق من العقلاء بل بديهة لانه ان اراد
بالبدن واجزائه الهيكل المحسوس واجزائه كما هو الظاهر فقوله انه باطل باتفاق
من العقلاء فرية بلا مرية ودعوى البديهة فيه بطلان بالبداهة وان اراد بهما
مطلق البدن واجزائه فكلامه لا يناسب المقام اذ ح لا يتم التقريب لانه ذكره
في تعليل ما قبله انت وراء هذا البدن واجزائه فلا تكون النفس جسما اصلا واذا
وقفت على حقيقة الروح الانساني فقد اطلعت على سر المعراج الجسماني وانكشف
لديك وجه قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد ليلة المعراج ولكن عرج بروحه
هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن غفل عن ذلك تعسف في تاويله فانه عم المعنى
(شرح عقائد)
ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا انت
حيوان بجسدك الكثيف مظهرك ظاهر عالم الحركة اعني مظهر الحس المسمى بعالم الملك
ملك بجسمك اللطيف مظهرك باطن عالم الحركة اعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت
انسان بجوهرك النظيف عن كدورات عالم الكون والفساد مظهرك عالم السكون
اعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت اما جسدك الكثيف هو الهيكل المحسوس واما
جسمك اللطيف فذاك الروح الذي يقبضه ملك الموت واما جوهرك النظيف فتلك
النفس المجردة التي يتوفيها الله تعالى حين مفارقتك عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن
مالك بن انس رض ان ملك الموت يقبض الروح والله يتوفى الانفس حين موتها
قال الامام القرطبي في التذكرة ان الروح جسم لطيف مشابك للاجسام المحسوسة يجذب
ويخرج وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول
وليس له آخر وبعينين ويدين وانه ذو روح طيب وخبيث وهذه صفة للاجسام
لا صفة للاعراض وهذا غاية في البيان ولا عطر بعد عروس وقد اختلف الناس في
الروح اختلافا كثيرا اصحها ما قيل ما ذكرناه لك وهو مذهب اهل السنة انه جسم ثم قال

وكل من قال ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ الى هنا كلامه
واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على اسرار عالم الروح واحوال القيمة و[illegible]
الالم واللذة الجسمانيين والكل عندك وجه كونه روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران وكان عندك حل شبهات المنكرين على اطراف الثمام ثم اعلم ان بين
الجسم اللطيف المعبر عنه بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه بالبدن بخار لطيف هو علاقة
بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه في الحكمة بالروح الحيواني فما دام ذلك البخار
باقيا على الوجه الذي يصلح ان تكون علاقة بينهما فالحيوة قائمة عند انطفائه وخروجه
عن الصلاحية يزول الحيوة ويخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا وهو الموت
الحقيقي وكما يخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا وهو الموت الحقيقي كذلك قد يخرج
عنه خروجا اختياريا ويعود اليه متى شاء وهو الذي سماه الصوفية بالانسلاخ
وذلك مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن لعدم انطفاء ذلك البخار اللطيف وعدم
خروجه عن حد الصلاحية ومن ههنا ينكشف لك وجه قوله عليه السلام موتوا قبل
ان تموتوا قال بعض الحكماء ان للحشر عاما وخاصا واخص فالعام هو خروج الاجساد
من القبور الى المحشر يوم النشور والحشر الخاص هو خروج الارواح الاخروية من
قبور الاجسام الدنيوية بالسير والسلوك حال حيوتهم الى عالم الروحانية لانهم ماتوا
بالارادة عن صفات الحيوة النفسانية قبل ان تموتوا بالموت عن صورة الحيوانية
والحشر الاخص هو الخروج من قبور الانانية الى الروحانية الالوهية الربانية وهي
مقام الحبيب فيبقى مع الله بلا هو في خلوة له مع الله وقت لا يسع فيه ملك مقرب وهو
جبرئيل ولا نبي مرسل هو موسى عليه السلام وهذا هو الوجه الذي اشير اليه في قوله تعالى
فالتى الحاء والميم مابه الاشتراك بين اسم الرحمن وحم محمد عليه السلام فافهم انتهى كلامه وكما ان الموت
نوعان اضطراري واختياري كذلك الولادة نوعان اضطراري بخلق الله تعالى ولا دخل فيه للكسب
والاختيار وذلك ظاهر واختياري يحصل بالكسب وهو الذي اشار عيسى عليه السلام لن يلج ملكوت
السموات من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض بالتجرد عن الشئات
الجسمانية والتعلقات البدنية فانفذوا واخرجوا في سلك الارواح الملكوتية والنفوس الجبروتية او اتصلوا
الى الحضرة الالهية لا تنفذون الا بسلطان اى حجة بينة هي التوحيد والتجريد والتنوير بالعلم والعمل والفناء
في الله.

للشرنبلالية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حق حمده والصلوة على محمد خير خلقه وبعد فهذه حاشية للقصيدة المنسوبة
الى الشيخ ابي علي ابن سينا وهي هذه ❊ هبطت اليك من المحل الارفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع ❊ هبطت اى نزلت وانما لم يقل نزلت لان
الخطاب للنفوس الناطقة المذكورة في القران بقوله تعالى قلنا اهبطوا اليك
يخاطب المشاهد المحسوس المتصف بالحيوة والحس والحركة ويريد بالمحل الارفع
العالم الروحاني والورقاء حمامة لونها لون الرماد والحمامة اسرع واقوى
في الطيران والنفضاء على من غيرها وهذا اللون لا يرى في الهوى فلهذا شبه النفس
الناطقة بها ذات تعزز وتمنع اى ذات عزة وقوة وظاهر هذا البيت يدل
على ان النفس جسم نزلت من الجانب الاعلى الى الابدان كما هو مذهب المتكلمين
لكنها لما كانت مجردة عند الشيخ وجب ان يؤول الهبوط على وفق مذهبه فنقول
يريد بهبوط النفس تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف ❊
محجوبة عن مقلة كل عارف ❊ وهي التي سفرت ولم تتبرقع ❊
سفرت من السفر وهو كشف الوجه والتبرقع ستر الوجه يعني ان النفوس
محجوبة عن النظر لكنها معلومة اذ كل احد يعلم تحقق نفسه بالضرورة محجوبة
صفة الورقاء ❊ وصلت على كره اليك وربما ❊ كرهت فراقك وهي ذات تفجع ❊
انما وصلت على كره لان اللطيف الروحاني يكره مصاحبة الكثيف الجسماني
وربما تكره فراق البدن اذا لم تكتسب السعادات اولانها نسيت العالم الروحاني
وانتسبت بالذات الجسماني ❊ انفت وما انست فلما اصلت ❊ الفت مجاورة الخراب البلقع ❊
انفت اى استنكفت واصلت اى وصلت البلقع الخالي لان البدن من حيث
هو البدن خال من القوى النفسانية والروحانية ❊ واظنها نسيت عهودا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع ❊ اى نسيت عهود جيران الحمى والمنازل العلوية التي
بفراقها لم ترض ❊ حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها ❊ عن ميم مركزها بذات الاجرع ❊
قيل يريد بهاء الهبوط العالم الحسي لان الهبوط ينتهى به ولهاء نسبة مع هذا العالم
بحسب الكتابة لما فيها من العقد كما في هذا العالم ويريد بميم المركز العالم العقلي لان
النفس ترد عنه وترجع اليه فيكون اولا واخرا كالميم في تركيبه والاحسن انه يريد
بهاء الهبوط اول تعلق النفس وبميم المركز اول الحصول في العالم الروحاني

وثاء التثقيل في البيت الاول اول ما يتكون من البدن من متعلقات
النفس لان النفس عند ارسطو والشيخ ومن تابعهما حادثة مع
حدوث البدن واول ما يتكون من متعلقات النفس القلب والروح الحيواني
في المعنى انها اذا اتصلت بالبدن باول التعلق وابتداء الحدوث
علقت بها ما يتكون من البدن من متعلقاتها والاجزاء مذكر الجزء
وهي الرطبة المسوية لا تثبت شيئا ويريد بذات الاجزاء المادة البدنية
لانها من حيث هي مع قواها لا تفيد شيئا من الكمالات الروحانية
:: علقت بها ثاء التثقيل فاصبحت :: بين المعالم والطلول الخضع ::
قد مر معنى ثاء التثقيل والمراد بالتثقيل البدن والمعالم جمع المعلم وهو
موضع العلامة والطلول جمع طلل وهو ما بقي من آثار الدار والخضع
جمع خاضع وهو المتواضع يقال اذا اتصلت النفس بالبدن صارت بين
المعالم والطلول الوضعية ويريد بها اجزاء البدن وقواها الضعيفة بالنسبة
الى العالم الروحاني :: تبكي وقد ذكرت عهودا بالحمى :: بمدامع تهمي ولما يقلع ::
مدامع جمع مدمعة وهو موضع الدمع والدمع ايضا تهمي تسيل لما يقلع
اي لم يقف يعني تبكي الورقاء بمدامع غير منقطعة اذا ذكرت عهودا مع جيران
الحمى :: وتظل ساجعة على الدمن التي :: درست بتكرار الرياح الاربع ::
يقال ظل يفعل كذا اذا فعله نهارا يقال سجع القمري اذا صاح وترنم
الدمن جمع دمنة وهي ما سود من آثار الدار ويريد بها اجزاء البدن والرياح
الاربع الصبا والدبور والشمال والجنوب ويريد بها الكيفيات الاربع اي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة :: اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها ::
نقص عن الاوج الفسيح المربع :: العوق المنع والشرك جمع شركة وهي
شبكة الصائد والاقرب انه اسم الجنس ولهذا انث الكثيف الصد الصرف
والفسيح الواسع المربع المنزل في الربيع اي سبب بكاء النفس العلائق
الجسمانية والنقائص الهيولانية عاقها عن تحصيل الكمالات وصرفها
ذلك النقصان عن الصعود الى العالم الروحاني

:: حتى اذا قرب المسير من الحمى :: ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع ::
المسير ههنا السير والحمى الدنيا والفضاء الاوسع العالم الروحاني
:: وغدت مفارقة لكل مخلف :: عنها حليف الترب غير مشيع ::
يقال خلفه اذا ترك خلفه والخليف والحليف والمعاهد والترب جمع تراب
اي صار مفارقة للبدن واجزائه وقواه التي هي معاهدة الترب غير مشايعة لها
:: هجعت وقد كشف الغطاء فابصرت :: ما ليس يدرك بالعيون الهجع ::
الهجع جمع هاجع وهو النائم ليلا اي لما فارقت العالم الجسماني واتصلت بالعالم الروحاني
ادركت من الحقائق ما لا يدرك بالعيون البدنية النائمة كما حصل قبل المفارقة
لامير المؤمنين كرم الله وجهه حيث قال لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا
:: وغدت تغرد فوق ذروة شاهق :: والعلم يرفع كل من لم يرفع ::
التغريد ترجيع النغمة الذروة اعلى الجبل العالي ويريد منها العالم الروحاني
اذا تحلت بحلية العلم وترقت من العقل الهيولاني الى العقل بالملكة ومنه
الى العقل بالفعل ومنه الى العقل المستفاد وصلت الى المقامات وترقت
او العلم يجعل الوضيع شريفا لقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات
:: فلاي شيء اهبطت من شامخ :: عال الى قعر الحضيض الاوضع ::
اهبطت انزلت الشامخ العالي الحضيض اسفل الجبل الاوضع الادنى هذا
البيت مع ما بعده الى اخر القصيدة مشتمل على سؤال يرد على اتصال النفس بالبدن وتنبيه على جهته
في اخر القصيدة :: ان كان اهبطها الاله لحكمة :: طويت على الفذ اللبيب الاروع ::
طويت من الطي وهو جواب الشرط في قوله ان كان اهبطها الاله الفذ اللبيب العاقل
الاروع الذكي الذهن :: فهبوطها ان كان ضربة لازب :: لتكون سامعة بما لم تسمع ::
اللازب اللازم قوله ضربة لازب يستعمل على نحو مثل في لزوم الشيء من غير تكلف
وهو افصح من اللازم قال النابغة ولا تحسبون الشر ضربة لازب سامعة
جاز ان تكون بمعنى قابلة اذ السماع قد تكون بمعنى القبول كقول المصلي سمع الله لمن
حمده اي قبل :: وتعود عالمة بكل خفية :: في العالمين فخرقها لم يرقع ::

قوله في العالمين اي عالم الحس وعالم العقل قوله فخرقها لم يرقع كانه مثل يضرب في عدم حصول ما ينبغي ان يحصل ان كان هبوطها لان يصير مدركة للمحسوسات وعالمة بكل خفية في العالمين فما حصل له ذلك فخرقها لم يرقع جواب الشرط وهو قوله ان كان ضربة لازب ∴ وهي التي قطع الزمان طريقها ∴ حتى لقد غربت بغير المطلع ∴ المطلع مصدر ميمي بمعنى الطلوع بمعنى الزمان قطع طريق النفس حتى لقد غربت بدون المطلع ثانيا لان مرور الزمان وتتابع الحدثان مؤثر في افناء البدن بتحليل الرطوبات الاصلية والحرارة الغريزية قوله بغير المطلع اشارة الى بطلان التناسخ ∴ فكانها برق تالق بالحمى ∴ ثم انطوى فكانه لم يلمع ∴ اتصال النفس بالبدن كالبرق الخاطف الذي لا يرجى دوامه لان اتصال النفس بالبدن وان كانت مدبرة لكنها بالنسبة الى زمان العالم من الازل الى الابد ومن بداية العالم الى نهايته قليل جدا وتوجيه السؤال الذي اشتمل هذه الابيات هو ان يقال لاي شيء اهبطت النفس الى البدن فاما ان اهبطت لحكمة غير التحصيل الكمالات او لتحصيل الكمالات فان كان الاول فيجب ان يبين تلك الحكمة الخفية على ذوي الالباب وان كان الثاني فلم قطعت التعلق عن البدن بدون الكمال لان اكثر النفوس ينقطع بدون ولا يتعلق ببدن لتحصيل الكمال لما علم من بطلان التناسخ وفي بعض النسخ وجد بعد هذه الابيات بيت اخر هكذا ∴ انعم برد جواب ما انا فاحص ∴ عنه نبات العلم ذات تشعشع ∴

تمت الرسالة المسماة بالرسالة القدسية البهية

في شرح القصيدة السمية المنسوبة

لقدوة الحكماء الشيخ ابي علي ابن

سينا رح

وله تعلق النفس بالعالم الجسماني على طريقة عينية ابن سينا

لمولانا افضل الموجود خواجه چلبي افندي ابي السعود على طريقة عينية ابن سينا

طال الثواء بدار البحران ∴ مثوى الكروب قرارة الاشجان

مطمورة اللأواء معترك الردى ∴ مأوى الخطوب غيابة الاحزان

باحيرة الغريب القاه النوى ∴ في تيه نائي عن العمران

شط المزار عن الاحبة وانقضى ∴ زمن اتصال الاهل والاوطان

قد كان من ملاء علت اقدارهم ∴ ومكانهم قد فاق كل مكان

ما ان يحد جهاتهم تحديد ∴ كلا ولا اوقاتهم بزمان

تبدو ضمائرهم بغير مترجم ∴ يجري تحاورهم بغير لسان

بينا يسير على بلهنية من ∴ العيش الرغيد بروضة الرضوان

يختال في حلل الكرامة ذاهبا ∴ متنزها في ساحة السبحان

اذ ناله ما لم يكن بباله ∴ وبدا له ما ليس في الحسبان

فجرى عليه براعة التقديم ∴ بالالاح المقدر اتيا جريان

ومضى عليه ولا مرد لامره ∴ حكم القضاء الغالب السلطان

فهوى بمهواة العناصر بغتة ∴ فكانما يرجى به الرجوان

نأت البلاد بارض الاعالي والذرى ∴ وتجاورت باسافل وادان

طورا يفارقهم وليس مفارقا ∴ حينا يدانيهم وليس بدان

يوما يعاديهم بموجب طبعه ∴ وقتا يوانيهم بحكم قران

فاعتاد منهم بعد اللتيا واللتي ∴ وسرى اليه خليقة الجيران

قد خالطت انواره بغياهب ∴ واسود شعلة ناره بدخان

تبدو شوارقها لديه كلا ولا ∴ ايماض برق فاتر اللمعان

يا حائرا في امره حتى متى ∴ تجنح بدار مذلة وهوان

ختام ترتع في مراتع غفلة ∴ والايام تسلك مسلك الخسران

حجبت بالتعلق عن الاوطان ∴ عن حقيقة الاصلي سالف الاحوان

فكان قلبك في جناحي طائر ... بادي التقلب دائم الخفقان
ما زلت تبغي مطلبا عن مطلب ... وتحل في مغنى عقيب مغان
او ما كفى ما قد بلغت من المنى ... قد كان ما في حيز الامكان
القى الزمان الى يديك قياده ... مع ما به من شدة وهوان
ورقيت في صهوات عز شامخ ... والناس بين معزز ومهان
اسلفت اعصارا بطيب معيشة ... في صحبة الوزراء والسلطان
وبلغت من زلفاه اقصى مبلغ ... هل بعد ذلك من منى واماني
لو انت تملك ملك كل ما قد رمته ... فاعلم بان جميع ذلك فان
فوض جنابك وارتحل من سوحهم ... ودع التوالي لات حين توان
سرح فضا العالم العلوي كم ... هذا الجثوم بعالم الجثمان
أنسيت اباما مضين باهله ... ونقضت عهد اولئك الاعيان
وضربت عن ميثاقهم صفحا كما ... نسجت عليك عناكب النسيان
وصرمت حبل حقوقهم ووداهم ... وهجرتهم رغما على شنآن
والدهر قد جربت من اطواره ... ما لا يحيط به نطاق بيان
عاينت من اهواله وخطوبه ... ما فيه خروج لاهل عيان
حرب وعداء على ابنائه ... قد سل سيف البغي والعدوان
ماض عليهم حكمه واذا جنى ... ذهبت جنايته بغير ضمان
من ذا الذي لم يلقه ابدى الردى ... ومن الذي ينجو من الحدثان
فتنح من دار الغرور وفر من ... هذي المخاوف نحو دار امان
حرم عزيز الجار محمي الحمى ... سامي الرواق وشامخ الاركان
صلى الاله على مشرقه هدى ... الايام والاحقاب والازمان
ذي الرتبة العليا واشرف من يرى
خير البرية سيد الاكوان
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
اجمعين

سيد شريف عاملاً ايله بلطفه اللطيف حاشيه بحرنده اول الله وجوب ذاتي باري تعالينك
اخص اوصافيدر ديدوكنه سائر صفاتنك اختصاصنده اشتراكي اولوب اختصاصنده زياده
ونقصان تصور اولنماز ايكن صيغه تفضيل ايرادي صحيح اولماز ديو استشكال
اولنمغله بعض علما وجوب ذاتي هر كماله معدن اولوب بو وصفك باري تعالى يه ثبوت
واختصاصنده صفت اخرانك ثبوت واختصاصنه احتياج اولنمايوب بلكه سائرك
ثبوت واختصاصنده بو وصفك ثبوت واختصاصنه احتياج اولماغله وجوب ذاتي
اختصاصده اشد واقوى اولوب صيغه تفضيل ايرادي صحيح اولور اظهريه في الاختصاص
حل اولنماغه احتياج يوقدر اولماز ديو توجيه اولنمش زيد عالم كلمه اخص كند ومعناسنده
باقي ايكن بو توجيه صحيح ديكلدر اظهريه في الاختصاص حمل كبي صيغه اخص كند ومعناسنده
اخراجدر ديو توجيه مزبور صحيح ديكلدر اگر صحيح ايسه قولهم فلان ازاد اولسون لسه ازاد اولور
الحمد ... اينك مرادي وصفك موصوفنه اختصاصنك معناسي آنده بولنوب
توجيه ... بولنماسي ديكلدر كه معناي صيغه متحقق اولميه و معقوله كيدن ديكلدر كه زياده يه
غير ... وتقصانه قابل اول بلكه اختصاص وصفله موصوف ما بيننده بر نسبتدر ويا خود
اول نسبتك كيفيتيدر كه قوت وضعفه قابلدر جميع اوصاف باري تعالى اصل اختصاصده
متصفلردر لكن وجوب ذاتينك نسبتي ويا كيفيت نسبتي كمال قوتده اولماغين صيغه تفضيل
لكن ... مدار تفضيل قوت اختصاصدر تنبيها على قوة الاختصاص عبارتي داخي بو
معناي ناطقدر اگر مرادي اظهريت اصلا مصداق تفضيل اولماز ديمك ايسه رد ك قول
ازاد در كتبه ابو السعود
بر جعفت

انها رسالة دعا بود كه جناب غره جبين سلطنت زاهره وقرة عيون خلافت باهره بر جنس
واحتشام ناهيد اوج جلالت واحترام شمس فلك جهان پناهي قطب دائره ملك وشاهي خلد الله ظلال
جلاله على مفارق الانام الى قيام الساعة وساعة القيام حضرتلرينك درگاه عالمپناهلرندن نور الله حلي
محروسه بروسه ده سلطان يلدرم خان عليه الرحمة والرضوان مدرسه سي صدقه بيورلوب بابلنه سعي معهود
وبذل مجهود اتمك ايچون بو رسيب نعمت ورهين خدمتلرينه كتاب كريم وخطاب براعت تسيم
نازل اولوب تمهيد معاني بديعه وتشييد مباني رفيعه ايچون جناب جليل المقدار كزدماداكه
مكتوب مرغوب بلاغت اسلوب وارد اولوب شرف امتثال كريمانه جانمدله ايله مشرف
اولنوب امر مأموره مباشرت اولنمقده اولبابده طالب اولوب طرح علمه زمان مديد
مداومت ودرگاه عالمپناهلرنده عهد بعيد سعي وملازمت ايدوب دائره ذل وافتقار ومرتبه
عجز واضطراره دوشن بعض اهل علمك ضجرت واضطراب وحيرت والتهابي اقامت خلاصه
حالنه اولوب مزبور بيله لرينك اتمام مرامنه نوعا تسويف كوريلوب صورت حال
على وجه الايجاز والاجمال رأي عالم آرايه عرض اولندي باقي زمان اراء حمايته سنوط
ومربوط در همیشه قواعد دولت مشيد واستوار باد ببعض النون والصاد كتبه ابو السعود
مثالي كه در سر خط كفتند بكو ما منطع كال هست
رخ زيبا وزلفين نكارم كه شمس طلعت ليل موجود

مقتبس من حجة الاسلام

بقراط مات مفلوجا مضى لسبيله • ومبرسما قد مات افلاطون •
ومضى ارسطاطاليس مسلولا وجا • لينوس مات وانه مبطون •
وابو على قد مات من سنجة • يوما وليس يغنيه قانون •
مات دواء الداء الا عند من • ان قال للمعدوم كن فيكون •

اذا صار الزمان زمان سوء • يصير الناس اشباه الذئاب •
فكن كلبا على من كان ذئبا • فان الذئب يرضع بالكلاب •

قاسم

بجتهم وبجتو نه چنین فرمود • که انفاد و محبت جانب ما بود

هم در آینه جان تا جمال خود را دید • ...
بلی جمال ازل داد داد موجود • که مبتدای وجود ...
هزار جان نه عشقست این جهان و درو • هزار نغمه مستان هزار سب سرود
زعکس جبه ازل عشق ها هویدا شد • جمال عشق ...
محبت از تو و جان از تو و دین و دل از تو • تویی که بخت بلندی ...
غبار محنت آن خاطرم که در ره عشق • بگنجه جرعه جامش هزار دریا بود
بیا که قاسم نگار باده پیما شد
بعذر انکه همه عمر یاد می بیمود

فریاد ازین جهان که خردمند را ازو •
بهره بجز نوائب اخوان نمی رسد •
جهان در تنعم وارباب فضل را •
با صد هزار غصه یکی نان نمی رسد •

وصاله اولر نیجه عاشق زار •
زیاده مشکل اولور فرقت یاره •

والتقسيم الضابط ان يقول من الناس من لا يقول بمحسوس ولا بمعقول وهم السوفسطائية ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود واحكام وهم الفلاسفة الدهرية ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والاحكام ولا يقول بالشريعة والاسلام وهم الصابئية ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما ولا يقول بشريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم وهم المجوس واليهود والنصارى ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون من الملل والنحل للامام محمد الشهرستاني

مذاهب اهل العالم من ارباب الديانات والملل واهل الاهواء والنحل من الفرق الاسلامية وغيرهم ممن له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى وممن له شبهة كتاب مثل المجوس والثانوية وممن له حدود واحكام دون كتاب مثل الصابئة الاولى وممن له كتاب ولا حدود ولا احكام شرعية مثل الفلاسفة الاولى والدهرية وعبدة الكواكب والاوثان والبراهمة من الملل والنحل

قال مولانا العلامة سعد الملة والدين التفتازاني رحمه الله فرغت من تاليف شرح التصريف للزنجاني في سنة ٧٣٨ وانا ابن ستة عشر سنة ومن شرح التلخيص في صفر سنة ٧٤٢ بهراة ومن اختصاره في سنة ٧٥٦ بغجدوان ومن شرح التنقيح في ذي القعدة سنة ٧٥٨ بكلستان ومن شرح العقائد في شعبان سنة ٧٦٨ بخوارزم ومن شرح شرح المختصر في ذي الحجة سنة ٧٧٥ بخوارزم ومن شرح الرسالة الشمسية في جمادى الآخرة سنة ٧٥٢ بزارجام على الحال ومن شرح الاصول في ... ومن مقاصد الكلام في عقائد الاسلام وشرحه كليهما في ذي القعدة سنة ٧٨٤ بمحفوظة سمرقند حماها الله

قال القشيري رحمه الله تعالى في انزل الكتاب على رسله وارسل الرسول اليه تحقيق لاحكام المحبة وتاكيد لاسباب الوصلة فان من عدم حقيقة الوصول استانس بالرسول ومن نفى عن شهود الاحباب تسلى بورود الكتاب تفسير سورة يوسف

... من عبد آدم مثل لضرب لمن يكلم كلام مشتمل على نكتة تتناسب المقام وهو غافل عنها ولقد اوصى عن هذا حسن التاريخ المولى شرف الدين الراحي ... خود را کفتم از تصنیف ... دانم که اسست ... ولكن رعية من عبد آدمي ... كمال باشا زاده في شرح المفتاح

قال ابو بكر رضي الله عنه ثلث لا تدرك بثلث الغنى بالمنى والشباب بالخضاب والصحة بالادوية منبهات لتزيين القضاة

... ...
عاقبت ... ...
هاتف غیب دیدی تاریخی
الدین عجم ... سلطان مردم

ورحمه ... تا زر در از طبیعت ایشان ... بود

یعنی انه کان ما ینبت فی محراب سلیمان علی نبینا وعلیه
الصلوة والسلام وعلی سائر الانبیاء العظام
کل یوم شجرة ینادیه علیه السلام انا دواء لکذا
فتقطع وتوضع فی دیوان الطب وعامة الطب ومنفعت
من تلک الکتب ∴ شیخ اکمل فی شرح المشارق

قال الله تبارک وتعالی فی سورة الانفال
واذا تلیت علیهم آیاته ای آیة کانت زادتهم ایمانا
ای یقینا وطمانینة نفس فان تظاهر الادلة
وتعاضد الحجج والبراهین موجب لزیادة الاطمئنان
وقوة الیقین وقیل ان نفس الایمان لا یقبل
الزیادة والنقصان وانما زیادته باعتبار زیادة
المؤمن به فانه کلما نزلت آیة صدق المؤمن بها
فزاد ایمانه عددا واما نفس الایمان فهو بحاله
وقیل باعتبار ان الاعمال تجعل من الایمان
فیزید بزیادتها والاصوب ان نفس التصدیق
یقبل القوة وهی التی عبر عنها بالزیادة للفرق
الظاهر بین یقین الانبیاء وارباب المکاشفات
ویقین آحاد الامة وعلیه مبنی ما قال علی رضی
الله عنه لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا
وکذا بین ما قام علیه دلیل واحد وما قامت
علیه ادلة کثیرة من الارشاد للعلامة الاستاد
افضل الوجود حضرة مولانا ابی السعود مد
ظله الی الیوم الموعود

اللیل والنهار لا ینعدم احدهما بوجود
الآخر بل یستتر اللیل عند وجود النهار
وینکشف عند ذهابه دل علی ذلک دلالة
قوله تعالی وآیة لهم اللیل نسلخ منه النهار
فاذا هم مظلمون وقد افصح عن ذلک
ای عن انه لا ینعدم اللیل عند مجیء
النهار قوله علیه السلام سبحان الله اذا
جاء النهار فاین اللیل فی جواب قوم
من الیهود قالوا اذا کانت الجنة عرضها
السموات والارض فاین النار فافهم
فانه سر من الاسرار ∴ لاتحة کمال پاشا زاده

قال ابن اسحق کان کلیم صفی الله صلوات الله
وسلامه علی نبینا وعلیه وعلی جمیع الانبیاء
والملئکة اجمعین قد کره الموت واعظمه
فاراد الله عز وجل ان یحبب الیه الموت
فنبئ یوشع بن نون علیه السلام
فکان یغدو ویروح علیه ویقول له موسی
علیه السلام یا نبی الله ما احدث الله الیک
فیقول له یوشع علیه السلام یا نبی الله
الم اصحبک کذا وکذا سنة فهل کنت
اسالک عن شیء حتی تکون انت الذی
تبتدئ به وتذکره ولا تذکر له شیئا
فلما رای ذلک موسی کره الحیوة واحب الموت
صلی الله علیهما وسلم من معالم التنزیل فی
سورة المائدة نقل من قلم ... الاسلام

در بطن ... شد ... باشود

شرح المقاصد للعلامة التفتازاني رحمه الله سعيد

من کتب الکلام من جلب ذ... الکرام

العلم امانة والکتم خیانة

جانب حق گر نگذاری رو دست
از همه جانب نظری با تو هست

من نه گویم که لطف و احسان کن
بنده ام هر چه بایدت آن کن

الارض کری والسماء قسی والحوادث سهام
والله رامی فاین المفر

سعدی به روزگاری مهری نشانده در دل
رفتن نمی تواند الا به روزگاری

الجمعه
ففروا الی الله

کلمة جامعة

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید بحکمت این معمارا

الهی بحق بنی فاطمه
که بر قول ایمان کنم خاتمه

سعد بتملکه العبد الفقیر الی الله الغنی عبد الرحمن ... بن ... علی

چو آفتاب رخت سایه بر جهان انداخت
جهان کلاه زشادی بر آسمان انداخت

عشق بیداد ... دل ...

۱۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده يتلى من اوراق الاطباق ايات توحيده وتحميده ويحكي من الافاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده ما يسقط في الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمته الباهرة ولا يرد في الامكان طبقة الا يشملها قدرته القاهرة تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية وتنزه عن الزوال والانقضاء صفاته الازلية والابدية سجدت لعز جلاله جباه الاجرام العلوية ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلائق ارسلته حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الردى وانطمس منهج الحق وعفا واشرف مصباح الصدق على الانطفا فاعلى من الدين معالمه ومن اليقين حاسمه وبين من البرهان سبيله ومن البرهان دليله واقام للحق حجته وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور بنور البينات وانزاح عن القلوب صداء الشبهات واشرق وجه الانام واتسق امر الاسلام واعتصم الانام باوثق عصام ماله من انفصام وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وحلفاء اليقين مصابيح الامم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم رؤساء حظائر القدس قد صعدوا ذرى الحقائق باقدام الافكار ونوروا سبح طرائق بانوار الاثار وقارعوا على الدين وكشفوا عنه القوارع والكروب وسارعوا الى اليقين مضرفوا عنه العوادي والخطوب فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين واتضح وعد من الله حقا علينا نصر المؤمنين اما بعد فقد كنت في ابان الامر وعنفوان العمر اذ العيش غض والشباب بحاله وغصن الحداثة على نمائه وبدور الامال طالعة مسفرة ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة ورباع الفضل معمورة الاكناف والعرصات ورياض العلم ممطورة الاكمام والزهرات اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها وانوارها واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها يرد على حذاق الافاق غوصا على فرائد فوائدها ويتردد على اكياس الناس رواد الشوارد عوائدها على منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق وقتلنا نهانا في طلاب الحقائق وحين رأوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اعز ما يرغب فيه ويفرح عليه وانتم ما ينافح مطايا الطلب لديه لكونه اوثق العلوم بنيانا واصدقها تبيانا واكرمها نتاجا وانورها سراجا واصحها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا حاموا جميعا حول طلابه وراموا طريقا الى جنابه والتمسوا مصباحا على قبابه ومفتاحا الى فتح بابه فافترصت لمعة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام النوائب

واجدت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفوائد ودرر الفوائد وشرح يتضمن بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتبيين معضله مع تحقيق للمقاصد فوق ما يراد وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد وتحرير للمسائل حسب ما يراد ولا يزاد وتقرير الدلائل بحيث لا تنافي ولا تضاد بالفاظ ينفتح لها الاذان وينشرح الصدور وينفطر بالانهار والازهار جبال وصخور ومعان يتهلل بها وجوه الاوراق ويتبسم ثغور السطور ويتلألأ خلال الكلام كانها نور على نور بازلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين وحين حررت بعضا من الكتاب ونبذا من الفصول والابواب تسارع اليه الطلاب وتداولته ايدي اولي الالباب واحاط به طلبه كل طالب وناط به رغبة كل راغب وعشا ضوء ناره كل وارد ووجه اليه اللمة كل زائد فطفقوا يمتدحون ويقترحون وزناد الازياد يقتدحون وانا اصرف جهدي والمراد بنصرف المقصود يتقاعس عن الحصول ويتخلف والايام تحول وتحجز وتعد فلا تنجز والدهر يبكي ويبكي والعقل يضحك ويبكي اتعجب من تقاصر همم الرجال وفساد ها وتراجع سوق الفضائل وكسادها وتضعضع بنيان الحق وتداعي اركانه وتزعزع شان الباطل وتمادي طغيانه وتطاول الايام كلها غصب وعتب وعلى الالباب غوث والب تجمع بين الجفون والسهاد وتفرق بين العفون والرقاد لا في القول امكان وللتحصيل تاييد ولا في قوس الرماء منزع ولهم الفساد بسديد وهلم جرا الى ان رماني زماني بما رماني وبلاني من الحوادث بما بلاني وحالت الاحوال دون الاماني وواجهني الى ان نغيض غروب شاني بنائي الاوطان والاوكار وترامت بي الاقطار والاسفار واقاسي حوالا تشيب النواصي واهوالا تذيب الرواسي اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاص هدمها وانتقاض حرمها ما يكاد للانفاس له تنقطع وللجبال تتصدع قد ملكها وحشة المضاجع وحيرة المراتع ووقفت على ثنية الوداع لا طلوع ولا انقلاع ولا رسوم ولا رباع وكلما نوبيت نشرها طويت وتصديت لاتمامه او تمنيت عرضت من الموانع والقواطع وحدثت من النوائب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقلبه ويصدي مرآة فكره وعقله ويزول بادونها ريق خاطره وناظره ويذهب رونق باطنه وظاهره الى ان تداركني نعمة من ربي وتماسكت عودة من نهي ولبي فاقبلت على اتمام الكتاب وانتظام تلك الفصول والابواب فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوائد وبحرا مشحونا بنفائس الفوائد في لطائف طالما كانت محزونة وعن الاذاعة مصونة مع تنقيح

للكلام وتوضيح للمرام بتقريرات يرماح لها نفوس المحصلين وينزاح منها شبه المبطلين ويفضي انوارها في قلوب الطالبين وتطلع نيرانها على افئدة الحاسدين لا يعقل بيناتها الا العالمون ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون تهتز لها علماء البلاد في كل ناد ولا يغض منها الا كل هائم في واد من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلله فما له من هاد واذا قرع سمعك ما لم تسمع به في الاولين فلا تشرع وقف وقفة المتاملين لعلك تطلع بوميض برق الهي وتلالو نور رباني من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على برهان له جلي او بيان من آخرين واضح خفي والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق وبتحقيق امال المحققين حقيق

قوله ورتبته على ستة مقاصد

اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد نيط بعث الملة والفلسفة على اعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع هداه وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين كذا دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرائع والاحكام فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصرف جميعا وهو الالهي وفي التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليهما هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصدير ها بمباحث تجري مجرى السوابق لما يسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصود السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد تقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث باب في آخر كمسألة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات

المقصد الاول

رتبته على ثلثة فصول لان المبادي منها ما راء تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات موقوف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق بيانه فجعلها في فصلين

قوله الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية اي حصول الكيفيات في النفس قد يكون باعيانها وهو الاتصاف بها وقد يكون بتصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة فطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصوره اجمالية تساويها صونا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها او اشتغال بما ليس منها وذلك هو المعني بتعريف العلم وكان من مقدماته وان كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والادبية لما ساغ من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيله كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات واخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا

فی ادلتها الیقین لانه لاعبرة بالظن فی الاعتقادیات بل فی العملیات یظهر انه العلم بالقواعد الشرعیة
الاعتقادیة المکتسب من ادلتها الیقینیة وهذا معنی العقائد الدینیة ای المنسوب الی دین محمد صلی الله
علیه وسلم سواء توقف علی الشرع ام لا وسواء کان من الدین فی الواقع ککلام اهل الحق ام لا ککلام
المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدینیة عن ادلتها الیقینیة مناسبا لقولهم فی الفقه انه العلم
بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة
النفس ما لها وما علیها وان ما یتعلق منها بالاعتقادیات هو الفقه الاکبر وخرج العلم بغیر الشرعیات وبالشر
الفرعیة وعلم الله تعالی وعلم الرسول علیه السلام بالاعتقادیات وکذا اعتقاد المقلد فیمن یسمیه علما ودخل
علم علماء الصحابة بذلک فانه کلام وان لم یکن یسمی فی ذلک الزمان بهذا الاسم کما ان علمهم بالعملیات فقه
وان لم یکن ثمه هذا التدوین والترتیب وذلک اذا کان متعلقا بجمیع العقائد بقدر الطاقة البشریة مکتسبا
من النظر فی الادلة الیقینیة او کان ملکة یتعلق بها بان یکون عندهم من المآخذ والشرائط ما یکفیهم
فی استحضار العقائد علی ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والی المعنی الاخیر یشیر قول المواقف
انه علم یقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیة بایراد الحجج ودفع الشبه ومعنی اثبات العقائد تحصیلها
واکتسابها بحیث یحصل الترقی من التقلید الی التحقیق او اثباتها علی الغیر بحیث یتمکن من الزام المعاندین
او اتقانها واحکامها بحیث لا یزلزلها شبه المبطلین وعدل عن یقتدر به الی یقتدر معه مبالغة فی نفی
الاسباب واسناد الکل الی خلق الله تعالی ابتداء علی ما هو المذهب واورد علی طرد تعریفه جمیع
العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغیرهما وعلی عکسه علم الکلام بعد اثبات العقائد
لانتفاء الاقتدار ح والجواب ان المراد علم یحصل معه الاقتدار بطریق جری العادة ای یلزمه حصول
الاقتدار لزوما عادیا وان لم یبق ذلک الاقتدار دائما ولا خفاء فی ان الکلام کذلک بخلاف سائر
العلوم واما مجموع العلوم التی من جملتها الکلام فهو وان کان کذلک لکنه لیس بعلم واحد بل علوم جمة وقد
یجاب بان المراد ما له مدخل فی الاقتدار او ما یلزم معه الاقتدار ولو علی بعض التقادیر والکلام بعد
الاثبات بهذه الحیثیة بخلاف سائر العلوم ویعترض بان للمنطق مدخلا فی الاقتدار وان لم یستقل
به والا قتدار لازم مع کل علم علی تقدیر مقارنته للکلام نعم لو اید ما یلزمه الاقتدار فی الجملة بحیث
یکون له مدخل فی ذلک خرج غیر المنطق وفیما ذکرنا غنیة عن هذا مع ان فی اثبات المدخل اشعارا
بالسببیة ولو قال یقتدر به واراد الاستعقاب بالعادی کما فی اثبات العقائد بایراد الحجج
علی ما هو المذهب فی حصول النتیجة عقیب النظر فی الحجج الی شیء من ذلک **قوله** وموضوعه المعلوم لما
اتفقت کلمة القوم علی ان تمایز العلوم فی نفسها انما هو بحسب تمایز الموضوعات فناسب تصدیر
العلم ببیان الموضوع افادة لما به تمییز بحسب الذات بعد ما افاد التعریف التمییز بحسب المفهوم وایضا
فی معرفة جهة الوحدة للکثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحیث اذا قصد تحصیل تفاصیلها لم

لم ینصرف الطلب عما هو منها الی ما لیس منها ولا شک ان جهة وحدة مسائل العلوم اولا وبالذات
هو الموضوع او فیه اشتراکها وباتحادها علی ما سیفصله وتحقیق المقام انهم لما حاولوا
معرفة احوال الاشیاء بقدر الطاقة البشریة علی ما هو المراد بالحکمة وضعوا الحقائق
انواعا واجناسا وغیرها کالانسان والحیوان والموجود وتحققوا عن احوالها المختصة
واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضایا کسبیة محمولاتها اعراض ذاتیة لتلک الحقائق سموها
بالمسائل وجعلوا کل طائفة منها ترجع الی واحد من تلک الاشیاء بان یکون موضوعاتها
نفسه او جزءا له او نوعا منه او اعراضا ذاتیة له علما خاصا تفرد بالتدوین والتسمیة
والتعلیم نظرا الی ما لتلک الطائفة علی کثرتها واختلاف محمولاتها من جهة الموضوع ای الاشتراک
فیه علی الوجه المذکور ثم انه قد یتحد من جهات اخر کالمنفعة والغایة ونحوهما ویؤخذ بها من بعض
تلک الجهات ما یفید تصورها اجمالا ومن حیث ان لها وحدة فیکون حدا للعلم ان دل علی حقیقة مسماه
اعنی ذلک المرکب الاعتباری کما یقال هو علم یبحث فیه عن کذا او علم بقواعد کذا والا فرسما
کما یقال هو علم یقتدر به علی کذا او یحترز عن کذا او یکون آلة لکذا فظهر ان الموضوع هو جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الی ذاتها وان عرضت لها جهات اخر کالتعریف والغایة وانه
لا معنی لکون هذا علما وذاک علما آخر سوی انه یبحث عن احوال شیء وذاک عن احوال شیء آخر مغائر
له بالذات او بالاعتبار فلا یکون تمایز العلوم فی انفسها وبالنظر الی ذواتها الا بحسب الموضوع
وان کان یتمایز عند الطالب بما لها من التعریفات والغایات ونحوهما ولذا جعلوا تباین
العلوم وتناسبها وتداخلها ایضا بحسب الموضوع بمعنی ان موضوع احد العلمین ان کان مباینا
لموضوع الاخر من کل وجه فالعلمان متباینان علی الاطلاق وان کان اعم منه فالعلمان متداخلان
وان کان موضوعهما شیئا واحدا بالذات متغایرا بالاعتبار او شیئین متشارکین فی جنس او غیره
فالعلمان متناسبان علی تفاصیل ذکرت فی موضعها وبالجملة فقد اطبقوا علی امتناع ان یکون
شیء واحد موضوعا لعلمین من غیر اعتبار بان یؤخذ فی احدهما مطلقا وفی الاخر مقیدا او یؤخذ
فی کل منهما مقیدا بقید آخر وامتناع ان یکون موضوع علم واحد شیئین من غیر اعتبار
اتحادهما فی جنس او غایة او غیرهما اذ لا معنی لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلک لا یقال
العلم یختلف باختلاف المعلوم اعنی المسائل وهی کما تختلف باختلاف الموضوع فکذا باختلاف
المحمول فلم لم یجعل هذا وجه التمایز بان یکون البحث عن بعض من الاعراض الذاتیة علما وعن
بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع علی ان هذا اقرب بناء علی کون الموضوع بمنزلة المادة
وهی مأخذ للجنس والاعراض الذاتیة بمنزلة الصورة وهی مأخذ للفصل الذی به کمال التمییز
لانا نقول ح لا ینضبط امر الاتحاد والاختلاف ویکون کل علم جمة ضرورة اشتماله علی انواع

جملة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج
والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما ينشأ من عدم
التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول
الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسألة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه
من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع
اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما سمى بحصولها العلم
نفسه ولهذا كانت حدودها فى صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها ~~حدودا اسمية~~
~~ربما تصير بعد اثباتها~~ حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما
حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادى من القضية وانما
الصورى هو الحكم على ان الكلام ليس فى المسألة بل فى المركب الاعتبارى الذى هو العلم ولا خفاء
فى ان المسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد فى جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم
واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك فى ذاتى او عرض اقله الوجود بل مثل الحساب
والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا
بل علمين متساويين فى الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث
عن الاشياء من جهة اشتراكها فى ذلك الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها
فى ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا يرى ان الحساب والهندسة لا ينظران فى الزمان الذى هو
من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على
حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة
ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان علما واحدا
ولو نظر كل منهما فى موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما
صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مباديه
التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد فى الحساب
جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شىء له وتصوره من المبادى
والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعنى ما يبحث فى العلم عن اعراضه
الذاتية ففى صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيها اشتباه وانما لم يجعلوا
التصديق بهلية الموضوع من المبادى التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادى التصورية
لانهم ارادوا بها المقدمات التى منها يتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية

بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم وهو بتمام اجزائه اشبه منه بأجزائه مثلا اذا
قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر فى اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة
بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه
وينبغى ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها
فقد يظهر كما فى الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف فى بعض الادبيات اذ ربما يكون
الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان
يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطنبنا بايراد
هذه المباحث مع انها فى نظر صاحب صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرق اليها
بعد انهدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم
والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم او العرض من الحدوث والافتقار
والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هى عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل
هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود يتبين العلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية
فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأى من لا يقول بالوجود الذهنى ولا
يفسر العلم بحصول الصورة فى العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل
ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر
وان اريد معروضه فاعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف
فى ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد
بواسطة الكم لا يستعمل فى الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف
فى انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى
موضوع المسألة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لا يخلو
عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد فى الزوج مع كونه اعم
قال فى الشفاء العرض الذاتى قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للقائمتين
للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها
عرض ذاتى له لكون جنسه وهو الكم ماخوذا فى حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد
بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما فى المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد
فى الزوج **قوله** ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية الخ قد يحصل من معرفة
العلم بصور مسائله اجمالا لافادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع

خلاف في ان البديهي لايكون من المسائل والمطالب العلميه بل لامعنى للمسائل الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينية تفتقر اليه في مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة **قوله** وغايته الخ ما يتادى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غاية ليتعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعيه متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد **قوله** فهو اشرف العلوم الخ لما بين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينيه عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع بين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد المبتدئين والتوريط في اودية الضلال وتزيين ما للفلسفة من المقال **قوله** والمتقدمون الخ اخذ هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع يحافظ على نظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم وحادث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وح ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه بقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدا والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود هنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع

والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعيه ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك **قوله** فان قيل الخ اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو فانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يوخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني واجاب بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مباحث الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسائل الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل المراد الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الموجود

المبنى وان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين [illegible]
ما صرح بذلك كلامهم ومن لم يتكلم جعل الجدول الى العلوم **قوله** وعمل [illegible]
الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية
والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث
العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر
الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال
الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة
وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي
وذات الممكنات من حيث استنادها اليه لانه يبحث عنها وعن صفاته الذاتية [illegible]
من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى
[illegible] الوجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات
من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام [illegible] ان يكون موضوعه [illegible] هو العلم
الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون
الاسلام والاعتراض بان البحث عن نفس الموضوع [illegible]
[illegible] الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب [illegible]
والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات [illegible] الموضوع هو الذات [illegible]
[illegible] العلم [illegible] الواجب ليس بجسم [illegible] هو
ذات الله تعالى من حيث عدم الجسمية والعرضية [illegible] الموضوع [illegible] ذات
الله تعالى وصفاته او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه [illegible]
في المسائل [illegible] مباحث الامور العامة [illegible]
والاعراض [illegible] عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب [illegible]
[illegible] على سبيل [illegible] الصفات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس منه كاشتراك
الوجود وامتناع التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى
ذلك فيكون من فضول الكلام لقصده تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل
الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان
لان مبادي العلم انما يبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه
ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي [illegible]
على ما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه والتفصيل [illegible]
هو المذكور في الشفا وغيره ان مبادي العلم قد تكون بينة بنفسها وما يبين في علم اسفل وقد تكون غير بينة
فيبين في علم اعلى لجلالة محلا عن ان يبين في ذلك العلم ككون الجسم مؤلفا من الهيولى والصورة فانه
من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى [illegible] ان يبين في ذلك العلم
كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي [illegible] الهيولى والصورة فيجب
ان يبين مقدمات لا يتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور وقد يبين في [illegible]
بجميع مسائله وان لا يبين [illegible] يتوقف عليه [illegible] فقد يكون مبدأ باعتبار ومسالة باعتبار [illegible]
مسائل الهندسة [illegible] الوجوب [illegible] مسالة في الاصول [illegible]
[illegible] تعالى [illegible] ان يجب في [illegible] القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع [illegible]
[illegible] عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد [illegible] من هذا القبيل [illegible] البيان
في علم ادنى او على [illegible] المبدأ بدليل قطعي من غير [illegible] القواعد الشرعية [illegible]
من العلوم الاسلامية [illegible] الباحث عن احوال الموجود على [illegible]
المفهوم [illegible] الممكنات على وجه الاستناد [illegible]
[illegible] في جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال [illegible]
تعالى [illegible] احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام [illegible]
عن [illegible] الله تعالى [illegible]
جهة [illegible] **قوله** والغرض [illegible] من المباحث [illegible] في العقائد الدينية [illegible]
[illegible] الكلام من العلوم الاسلامية [illegible] مسائل الكلام [illegible]
[illegible] عن العقائد [illegible] مسائل الكلام [illegible]
الذات [illegible] الصفات والنبوة والامامة والمعاد [illegible] احوال [illegible]

اقول يقدح في الوجه الثالث للنظر لانه تقرر من هذا ان بعض الاعراض الذاتية لموضوع العلم لا يبين فيه ولا يتم ايضا كلما يبين فيه ليس بعرض ذاتي
وايضا يقدح في الوجه الثاني لانه يتبين من ههنا ان وجود الموضوع الذي هو من الممكنات ليس في العلم الاعلى اندفع قوله يلزم ان لا يكون
وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم وان لم يكن مسئلة منه بل لوازما لمسئلته اندفع التفريع اعني قوله فلا يصح الخ وايضا يقدح
في اطلاق قوله سابقا جعلوا الكل قسما لانه من الاعراض الذاتية يرجع الى واحد من تلك الاشياء علما واحدا انفرد بالتدوين اذ بيان
الوجود خارج عنه وربما يقال من انا نقدح فيما سبق من ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا فساقط لانه لم يجعل ههنا اثبات
الجسم فقط عرضا ذاتيا للموجود بل مع مقابله بل الانقسام اليهما مولانا الطوسي

القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد
على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم
اعلى الى ان ينتهي الى موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض
الذاتية للشيء على ما هو معنى اللمية المركبة ولا خفاء في انها بعد اللمية البسيطة لان ما لا يعلم هو
لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من
اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض
بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو
احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز
ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين احدهما ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود
بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين فان قيل هذا لا يصح على راي من يجعل
الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على راي من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا
قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج
فيتم الجواب والا فيسقط اصل الاعتراض وثانيهما لانه علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس معنى العرض الذاتي ما لا يكون معلولا للغير بل ما يكون لحوقه للشيء بتوسط
لحوقه لامر خارج غير مساو ولا اتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون
للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء
من الممكنات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما
ثالثا فلان قولهم موضوع لا يبين فيه بعد تقريرانه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع
يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا
فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانيته الموضوع
وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما
هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يوخذ
موضوع الموجود او المعلوم والا فلا الى اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت
ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق
الشرع فان قيل فعدل الكلام الى ان الوجود المخصص بموضوع الصناعة وان كان من اعراضه
الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونها
بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يتوجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من اللمية المركبة

المركبة والموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى
اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيتبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم
اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى اللمية المركبة للاعم مثلا يتبين في الالهي
ان بعض الموجود قسم فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة
وعلى هذا القياس وربما يتنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق **قوله**
الفصل الثاني في العلم الخ ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي بوجهين الاول انه معلوم
يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما فلو
امتنع اكتساب الشيء بنفسه وبغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين
طريق الضرورة وهو المطلوب الثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب
وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى
بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين
تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور
الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق
حتى لو لم يعلم بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان
الذي يحاول ان يعلم بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة
والاحسن ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم الا انه تسامح
فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما جزئيا متعلقا بذلك
الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور
العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان
كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله
فيها والعلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده
بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب
وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا
على تصوره وهو الدور قلنا قد يسوغ ان حصول المعاني النفسانية للنفس قد يكون باعيانها وهو
المراد بالوجود المتأصل وح ذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود
الغير المتأصل بمنزلة الظل للشيء وذلك تصور لها لا اتصاف بها الا ترى ان الكافر يتصف
بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه

غير اتصاف به فحصول علم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم
بمفهوم العلم بنا، على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب
العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن
يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير
الملزوم لامكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص
ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا وكما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بداهة
تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف
على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتأتى منه
النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين
بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم
بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب
قوله ثم اكثر تعريفات القوم مدخولة الخ كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به او ادراك المعلوم على ما هو به او اعتقاد
الشيء على ما هو به او ما يعلم به الشيء او ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك
عند الامام حجة الاسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي
بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في
الادراكات وانما يمكن معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات
ولا خفاء في تميزه عن الشك والظن بما جزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد وتميز عنه بان
الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم
فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة والاعتقاد عقده على
القلب وكذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة
وكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة
في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة ينطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها
والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور
يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده
بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازه ويفهم حقيقته فان ذلك ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال جزئيا
من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما ظنه البعض وقال الامام الرازي
تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى

اعتقاد

مواقف

يقول الفقير لا معنى اصلا لان يراد نقيض التمييز

اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة
وضوحه لا لخفائه قوله ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك
العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه بعضهم
نظرا الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره
الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور
فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان
ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها احد اقسام التصديق
وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيان
ذلك ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم
فيه عبارتان الاول صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت
اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور
ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه
تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة
على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب تمييزا في المعاني لا
يحتمل النقيض اي صفة يستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية
كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزه
في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال
النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول
بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق
واما المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم
والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم
والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل
بطرد التعريف اي جمعه لانه يخرج عنه جميع افراد العرف على ما ذكر ابن الحاجب ان الاسم العلم
يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا اصطلاح النحاة

يقول الفقير لا معنى اصلا لان يراد نقيض التمييز وبيانه ان كل شيء لا يحتمل نقيضه فان الانسان مثلا لا يحتمل نقيضه وكذا الفرس لا يحتمل نقيضه وهكذا وان صفة الاحتمال يقتضي ان يكون المحتملان بفتح الميم شيئين والمحتمل بكسر الميم شيئا ثالثا فان الخبر مثلا محتمل بكسر الميم والصدق والكذب محتملان بفتح الميم وفيما نحن بصدده ان متعلق التمييز في التصديق مثلا يحتمل نقيض التمييز فان التمييز اذا كان ايجابا كان متعلقه يحتمل نقيضه وهو السلب وكما يحتمل المتعلق السلب النقيض فكذا يحتمل الايجاب واذا كان التمييز سلبا كان متعلقه يحتمل نقيضه وهو الايجاب فكما يحتمل المتعلق ههنا الايجاب فكذا يحتمل السلب والعجب ان هذا
خفي على اكثر موالي زماننا — من خط المولى خطيب زاده افندي نعمه

ثم الظاهر من قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الجزء الذهب على ما هو رأي المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق فيها الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولا لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات قوله المبحث الثاني الخ قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم او لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انهما لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق واما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب اخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس بتام لخروج

تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما يسبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة يسميه بالكلام النفسي ليس من جنس الاعتقاد والارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا اخر من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفا التصور في قولك البياض عرض هو ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع قوله والضرورة قاضية الخ يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضروريات وان كان قد افاده بالكسب علما توهمه الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعبارة المواقف

ومن ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة ربما يوهم ان الفاني ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا تقدر على الانفكاك والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة يعني يفهم من قولنا لا يجد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقدر عليه او لا يقدر والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم ماخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولهذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ويصرح في عبارة القاضي ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارة العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة ح على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري انما ينتفي القدرة بعد الحصول واما قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت او امتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون اخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما سيجيء من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث ح من اللذة او الالم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ح يرادف النظري فمن جعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما فمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا تلازم بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي يحصل بمباشرة الاسباب باختيار كصرف العقل والحس والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلال قوله واختار الامام اختار الامام الرازي ان كلا من تحصيل

ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب والاكتساب اعني طريق اكتسابه اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض لوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول انه اما ان يطلب من وجهه المعلوم وهو مح لامتناع تحصيله او وجهه المجهول وهو مح لامتناع التوجه اليه وهو مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتبار انه بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلوب لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاتم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض لم يكن ذلك بالدليل لا بالتعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصلا لا امرا ثالثا هو المطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان ههنا علما اجماليا ولا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرد بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض انما يعرف الماهية اذا

وقد دفع الشريف الشارح عن عبارة المواقف بان جعل الالف واللام في الخارج بمعنى الموصول
وهو الذي وجعله كناية عن جزء الماهية الذي هو غير البعض المذكور وجعل اسم الفاعل بمعنى الماضي ثم ارجع
الضمير المستتر فيه الى البعض المذكور وجعل الضمير العائد الى الموصول محذوفا على ما تقرر في النحو من ان
العائد المفعول يجوز حذفه وهو قولنا عنه والى جميع ما ذكرنا اشار اليه الشريف في تفسيره اى وعرف الجزء
الخارج هو عنه — من خط المولى خطيب زاده اعده سعه

عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف
معرفا اى سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف لن كان نفسه عاد
المحذور اذا لتعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية
اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف
على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل
وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف
نفسه وقد ابطل والخارج وسيبطل لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا
الخارج فكانه على حذف الباء اى وعرف بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي شانه
ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه وبلزم التعريف
بالخارج وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف
الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اقتصرنا على احدهما كما هو
تقرير المطالع لعا لينهم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال
كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج
احتجنا الى التفصي عن الاشكالات الثلث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء
وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم تتغاير بالاعتبار
وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا
على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اى حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان
يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اى محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود
اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع
التصورات ومسببا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور
المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير احتياج للنظر والاكتساب
وان لم يكن حاصلة لم تصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينتقل الكلام الى ما يحصلها
وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات
قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر
لاستحضارها مجموعة مرتبة بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب
وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى ذا فقس وقال في المواقف
قد جاء في قولهم مجموع التصورات يحصل تصور المجموع الحق ان الاجزاء اذا

استحضر

استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شيء
آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب
الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون
ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان
يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور
الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه
الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا حجر في تصرفات العقل
فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا ولم يرد في حل
الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها متقدم والجلي
تبعا لا ان المحدود ايضا كذلك فلا بد من بيان المغايرة والسببية من ان تلاحظ
تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حدا واجمالا محدود وهو معنى كلامهم
واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها
لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما
عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات
لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا
بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ولجواز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد
المعرف تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء
ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير
الى التفصيل والاجمال كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره ويصح التعريف
بالخارج على ما سيجيء ومما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها
فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم يكن علة لشيء من اجزائه
لجاز حصول كل جزء بدونها فجاز حصول الكل بدونها فلم يكن علة والتعبير بالماهية
لا احتياج فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما
عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على
الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني
وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور

ماعداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين
واشتغال حيز متحيزين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف
الشي يجب ان يكون لازما بين الثبوت له في اي بين الانتفاء عن جميع ماعداه
وينبغي ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون مما يحسب التصور
واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه
باطل متمسكا بان الاشيا التي كل واحد منها متقدم على الشي يمتنع ان يكون
نفس المتاخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهيته فهي الجامعة فتحصل
معرفتها بها كما ان العلم بالجنس وبالفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم
بالجنس المتقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى
الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشي ان لم يكن نفسه فاما ان يكون
خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فيتركب الشي منها ومن غيرها
فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشي غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته
اما ذلك الغير وحده فلا [illegible] يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعها
واما المتمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشي لا يستلزم تقدم الكل عليه
ليمتنع كونه نفس المتاخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة
تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشي جميع
الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع وبالمركب الكل المعتبر
مع الاجتماع على ما قال المعنى ان مجرد جميع اجزاء الشي ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء
مع هيئة مخصوصة اجتماعية ووحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا راجع
ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ هو الذي
الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يعتبر في
الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب
بل ان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر
على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها
ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وتحصيل واحد اخر وبضمه
احدهما الى الاخر لا يكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون محصلا لجميع اجزائه المادية

والصورية

والصورية قوله المبحث الثالث لما كان العلوم النظرية تنتهي الى
الضروريات جعل اثباتها والرد على منكريها في مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل
منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو بها ولم يشتغلوا بضبط
التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا
التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات
والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد
شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل ولا
فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى
العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات
لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي
الفطريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات
اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في
مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشيا
المساوية لشي واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله
او لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى
لا يخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة
او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا وبها ما نجده
بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس
جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة
فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما
الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يغرب عنه عند تصور الطرفين
وهو المعني بانها قضايا قياساتها معها كالحكم
بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها
العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو
ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل

رفع حصوله
مع ان
رفعه الاعم احد سابت
نسبة فهي الضروريات
والا فليستكمل من
بل الفطريات ثم

للصغار وأما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثيرة شهادات المخبرين
بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم إلى العقل سماع
الأخبار وإلى القضية قياس خفي هو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما أخبر به
هذا الجمع وأما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه
الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس
لما نرى من اختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس وذلك أنه
يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوؤه إلى مقابلة الشمس فنحدس بحكم
أنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة
القياس الخفي إلا أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي
الحدسيات معلوم بالوجهين لأن الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر وإلا
لكان من العلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس قوله وقد حصر
البديهيات والمشاهدات ذكر في المحصل أن الضروريات هي
الوجدانيات وأنها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات
وتبعه صاحب المواقف إلا أنه ذكر في موضع آخر أن الضروريات هي الست المذكورة
والوهميات في المحسوسات كالحكم بأن كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين
أحدهما أن البديهيات تشمل النظريات نظرا إلى أن الوسط لما كان لازما
لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر إلا إلى تصورهما والحسيات تشمل المجربات
والمتواترات نظرا إلى استناد حكم العقل فيها إلى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات وثانيهما أن كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل
الضروريات موضع بحث على ما فصله الإمام في الملخص لاحتياج كل منها
على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون
المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل
كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بأن هذه
الأربعة ليست من الضروريات على أنها ليست من النظريات أيضا بل واسطة لعدم
افتقارها إلى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الإمام حجة الإسلام رحمه الله
حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط
واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل

من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين إحداهما
أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية أنهم قد
اتفقوا على الإخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين ولا إلى الشعور
بتوسطهما وإفضائهما إليه وبهذا يظهر أن النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري أنه
الذي لا يفتقر إلى واسطة أصلا أو الذي نجد أنفسنا مضطرين إليه فإن قيل
المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب أن يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم
بأن النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا
وهو معقول التفت بتكرر السماع حتى إذا كان المسموع المتواتر خبرا من نسبه
خبرا إلى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا إذا تواتر
الإخبار بأن النبي عليه الصلاة والسلام قال البينة على المدعي واليمين على من أنكر
فالعلم بأن هذا صوت المخبرين ضروري مأخوذ من الحس والعلم بأن الخبر المنقول
كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع
في أنه ضروري أو غير ضروري والعلم بأن البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من
ترتيب المقدمتين أعني أن هذا خبر النبي عليه الصلاة والسلام وكل ما هو خبر النبي صلى
الله عليه وسلم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال إن هذا
الحديث متواتر فمعناه أن الخبر بكونه كلام النبي عليه الصلاة والسلام متواتر سواء
كان هو في نفسه خبرا أو إنشاء قوله وأما المتكلمون فقد ثبت
اتفاق أهل الحق على أن الحسيات والبديهيات مبادئ أول لا يقوم حجة على الغير
وأنكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادئ الأول في البديهيات
ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه أطنب الإمام
بتكثير الأمثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات إلى أكابر العقلاء
ورد بأن أكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادئ الأول الضرورية مستندة
إليها على ما صرحوا بأن مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس
بالجزئيات وأن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من
الإحساس بالجزئيات فكيف ينسب إليهم القول بأنها ليست يقينية واعتذر بأن
المراد أن جزم العقل بالأحكام المأخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما
لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا بيان مواضع الغلط
المحسوسات وأن أي أحكامها يكون يقينية وأن أيها يكون غير يقينية صناعة

تلخيصه ان لفظ الموضوع بنفسه معنى فعلى الوثوق والوضوح فالجار فى قوله موضوع هذا العلم الاول اللفظى من حيث
لذا استغلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه اعنى البحث لا باعتبار الجزء الآخر اعنى الوضوح حتى يلزم ان يكون
الحيثية مدخل فى عروض العوارض وفيه بحث لان الحيثية لو كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل فى عروض العوا
لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور ولم يكن لها مدخل فى عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق
الموضوع على العلم المذكور اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض
المناظر كما جعلوا لبيان ذلك فى المعقولات صناعة سموها سوفسطيقا وما ذكر فى تلخيص المحصل
من انه لا حكم للحس لانه ليس من شأنه التأليف الحكمى بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل
ليس رد الكلام الامام رحمه الله بالمناقشة فى ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطته بل
بما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه
يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل فيصير المعنى ان
احكام العقل فى المحسوسات ليست بمتقنة لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص
بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى
الحكماء لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس
قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم
الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم فى الكل عقلا وانما اشتغاله
ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور نقلا عن غيره تنبيه لمن يثق
او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصى عن مضايق مواضع الغلط
ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطا الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل
فى الوثوق بالمحسوسات والاجواب عن شىء من الشكوك ولا تأمل فى الاسباب
فى حصرها وانتفائها وكذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما فى
الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهى لا تقتصر على الافراد المحققة واما فى الجزئيات
فلانه ليس اما تكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم فى المحسوس على خلاف ما هو
عليه بان يرى الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا وبالعكس
الى غير ذلك كما يرى العنبة فى الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكوز والعمر فى الماء من
والالوان المختلفة فى الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها
لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من فى السفينة السفينة سالة وهى متحركة
والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلطه فى بعض الصور لا
ينافى الجزم المطابق فى كثير من الصور كما فى الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ
العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة
امور لا يعلم على التفصيل وهذا ما قال فى المواقف ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان
لا يجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس لا ان لا يوثق بجزمه بما جزم به
وكونه محتملا الخ ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا
اى بصدد الاحتمال بناء على عدم الوقوف بما وقع فيه من الجزم قوله وكونه محتملا

مرفوع معطوف على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس له
كثير معنى قوله ومنهم من قدح الى آخره قوله قالوا انها فرع الحسيات لان
الانسان انما ينتبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح فى الفرع القدح فى الاصل وانما
يلزم لو كان الفرع الا له نظر الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية
واعلاها قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يعنى ان الشىء اما
ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلى واما كونه اعلى
اى اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا يلاحظ فى قولنا الكل
اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس بكائن وفى قولنا
الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد
اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم
الوثوق فلان العلم بحقية هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود
والعدم اعنى الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشىء موضوعا وكونه
محمولا وعلى دفع الشبهات التى تورد على الامرين وهذه الامور الثلاثة انما تبين
بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب وتوقف الاحالة
على حقية هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشىء نظريا على تقدير
كونه ضروريا وهو محال وان لم يتم شىء منها فى حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام
والجواب ان بديهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال فى تحقيق
النسبة والى دفع الشبه وما تورد من الشكوك لا تورث فيها خللا فى ذلك الجزم
ولا يكون دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان
شئنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة
ثم من الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا ينفى
الثبوت ولو فى الذهن وثبوت العدم المطلق ينافى ثم لا بد من امكان
سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود فى الجملة فيكون هذا السبب قسما من العدم
المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة
فى كون المعنى الواحد قسما من حيث الذات والمفهوم وقسيما من حيث الحصول فى العقل
والى كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم
لا منافى لهذا زيادة تحقيق فى بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ فى حد المنفصلة

محمولا بمعنى ان الجسم اما كاتب او ليس بكاتب فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته
فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي ناقضا
لان اطلاق السلب يناقض مدلول الايجاب واما ان يكون غيرها فيلزم في
الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود و
تسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه بوجوه في بحث الوجود
وايضا يلزم كون الشيء غيره وتثنية ايجاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل
النفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم
عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين
باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغاير بحسب المفهوم اتحادا
بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع
في كون النفي ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيام الوجود بما لم يكن
موجودا على ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا
اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء
الايجابي ايجاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول ههنا وصفا كان
للموضوع موصوفية به وهي وجودية لان نقيضها لا موصوفية وهي عدمية ويتصف
بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا يندفع بكونها من الاعتبارات
العقلية لان الموصوفية فيه تتقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل
ان لم يطابق الخارج كان جهلا واذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق
دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في
الجملة والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب لا موصوفية لا يلزم ان يكون
عدمية ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية
لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات
في العقل فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور
بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا
لا نم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء بجوابه على انها لا تعقل بين
الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها يلغوا في الكلي حيث
تقدم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس معين
المعقول يكون شبهة لا اقل قوله ومنهم من قدح فيها اى في الحسيات والبديهيات

جمعا

بخصوص

جمعا وهم السوفسطائية قال في المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية
قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين
قالوا انا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية
بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون
مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا
بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة
من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا
للغلط ولبس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط
سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية من التناقض حيث اعترفوا
بحقية اثبات او نفي شيء اذ عكسوا فيما ادعوا بشبههم بخلاف اللاادرية فانهم
اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا
بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال
لكونه فرعهما فلم يبق لنا طريق الى التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة
لا اثبات امر او نفيه فلذا كانوا اضل طريقة من العنادية والعندية والمحققون على
انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون
بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات
والاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات
غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري
مجهولا ليستفاد بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو
من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم
وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لنائرة فتنتهم وانطفاء
لنائرة شعلتهم قوله الفصل الثالث في النظر لذلك فيه ستة مباحث الاول في
بيان حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مباد مناسبة
له وللمبادي لا يوصل اليه كيف اتفق بل لا بد من هيئة مخصوصة واذا اردنا تحصيل
مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في
الصور المخزونة عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات
والعرضيات والحدود والوسطى فيستحضرها متعينة متميزة ثم تتحرك فيها لترتيبها ترتيبا

والتلبيس

اعترفوا

صح

فاما يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق
يقينا او غير يقين فهنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة
والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها
مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية
وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور
والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة
لما يمنع من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات
ليوخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للماخوذ وغاية يقصد حصولها
وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد
امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب
او حركته عن المبادي الى المطلوب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول
ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيتم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل
التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق
والضاحك وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير
بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه
وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان
المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات
وكثيرا ما يجعل عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة او
مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت
على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل
المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات ثم لا يرد ما ذكر في المواقف
من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج
الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل التادي بحيث يؤدي
ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقابله انه قد لا يكون حلوا منه
مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا فلا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر
بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان
او اكثر تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شي من

التكلفات

التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شي بنظر البصر فكما ان
من يريد ادراك شي ببصره يقطع نظره عن سائر الاشيا ويحرك حدقته من جانب الى
جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشي مبصره كذلك من يريد ادراك شي ببصيرته
يقطع نظره عن سائر الاشيا ويحرك حدقة عقله من شي الى شي الى ان يحصل له العلوم
المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمن ههنا يقال النظر تجريد الذهن عن الغفلات
بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن استرافه لتولد الامر الموجب
لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعد لفيضان
المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور
حتى ان شيئا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي
يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التخيل
على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي التها
مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في
المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا فما وقع في المواقف ان
المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول
انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس
وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين
ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط
اعتراض الامدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتذاره بانه
لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان
الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب
به علم او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات
ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به
علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا
يكون مطابقا فهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث
انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة
القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا ينافي ما يطلب به اصل الظن
واجاب الامدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا

خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة
وظاهر ان شيء من الثلثة ليست كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم
لخروج ما يطلب به بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض
اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد منه كونه على
احد الاوصاف ويتبع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد لينافي
التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ
في حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان
الحكم في حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد
ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليس من اضافة
المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلثة خاصة
شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه
الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات ليحصل مبادي المطلوب والفكر
الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار **قوله**
البحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي
علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق
دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة
صورة له وقد نضاف الى النظر لهذه الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على
العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب
مادة وصورة ثم الشائع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا
ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع
ما اي جعلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب
بسببها يقال لها انها واحد واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر
صحيح يؤدي الى المط والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف
ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي
معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل
القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب
صادقة قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما تبين في الصناعات الخمس

وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية
موازنة او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج
على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى
الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا
الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضرورية يتفاوت في الجلاء
وقد يكون نظرية تنتهي الى الضروري بوسائط اقل او اكثر وكذا الصور القياسية للاشكال
وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه
بالدليل دون المعرف وايضا انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة على نهج
بالترتيب **قوله** والصحيح المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر
يفيد الظن واما النزاع في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في
الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث
الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل
النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة
لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا
او في الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة تنطبق على الانظار
الجزئية الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد
النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنيات لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد
الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ح بل لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور
المذكورة ضد الادراك على ما هو رأي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وترك
التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا
من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وليتناول النظر المطلوب به التصورات
هذا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات
وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم
او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا **قوله** بمعنى حصوله عقيبه فيه اشارة الى
كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق
اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق
خرق العادة وذلك لما صح من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره

ابتدا واثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبا مقدورا وعند المعتزلة يجي بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر لحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على ابي تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا اخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لا اشتراكهما في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان ادي بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق والملازم باطل وفاقا وكذا الالزام لانهم قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة لا يوجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن تعلله عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك به التذكر في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلنا يتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان يكون العلة هي لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن

لفيضان

لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي رحمه الله انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التولد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التولد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجي لانا نقول فحينئذ يجوز ان لا يقع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا يخلق ملزومه ولا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد فان المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولوضح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار ولكون المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة

لوح

موافق

الا انه [illegible] ان لا يكون مذهب اكثر اصحابنا الا [illegible] بعض اصحابنا [illegible]

مع الكسب او بدونه اولى وما عقليا **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر
يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا
لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين
في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي
الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني
فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وكذا
استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة
وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض
فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان نعلم
المقدمات مرتبة فنعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا
على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما
ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تتصور بتصورها وان
لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو
صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني
العلم بحقيتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة
للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من
العلم باللزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللزوم
متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة
كذلك سقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع
الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في
تصورات الاطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد
يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او نختار انه
نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء بان يقال في قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر
اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج
ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه الامام وان شئنا اثبات الكلية
على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية

هذه

هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم
وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين رحمه الله انه لا يبعد في اثبات جميع انواع
النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض
الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء
بحسب الذات قد يتغاير بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام كهذا النظر الذي
اثبتنا به كون كل نظر مفيد للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم
ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف
المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان
موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر صحيح بشرائطه
يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات
النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث
من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار
متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم لئلا يلزم الدور والتناقض واصل الباب
ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه
او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا
حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا
كل موجود بعد العدم حادث او مفيد ابديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة
الحادث فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما
يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي
من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها ولو انها معلومة
قبل ان يعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم لحدوث العالم من جهة عنوان
المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد
الاصغر اعني العالم فان قيل في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل
الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما
ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا
الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه
يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير

مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري
والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين
ووضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين واما بعد حصول جميع الشرايط فالحكم
بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض
المحققين من ان جملة الشرايط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب و
كيفية اندراجه فيها بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص
لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا
رأى بغلة منتفخة البطن وتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا خفاء
فإذن مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى الاشكال في
الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل
وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف
ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث
البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى
المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا ثم امكان الشك في النتيجة مكابرة واستدلاله
على بطلان ذلك ان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى
مشروطة في الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتاجها مع الاوليين فيفضي الى
اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين
الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل
عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها
بالاكبر فليس يلزم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج يشترط العلم بها
ليحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور المقدمتين
كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب
من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف
او العكس او نحوهما حتى لو استحضرت المقدمتان في صورة البغلة على هيئة الشكل
الرابع لم يمتنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا فانما النزاع في هذا المقام
قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين

على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما
وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي
بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات او
نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طرفي البيان تحصيل هذا
الشرط ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال
في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم بذلك لان كون طريق البيان تحصيل هذا الشرط
ليس بقطعي لجواز ان يكون هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم
للاشكال ويعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد يقرر
الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يحدث منهما شكل بين الانتاج كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث واخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير ولو
لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة واجاب بان اللازم متعدد
وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح
مع اتحاد الملزوم ولو احد اللازم واحد اهو قولنا العالم حادث فاستنتاجه
من شكل اخر لا يتصور الا بتغيير احدى المقدمتين وكلاهما كقولنا بعض المتغير هو العالم
وكل متغير حادث بين لنا اولا وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا
فحينئذ يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح وانت بعد تحرير
محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لانا لا نقول للاستدلال بتفاوت الاشكال انه يفيد القطع
بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع
انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت الحصول بالحصول
في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الضروب
المنتجة في حصول النتيجة عند حضورها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم
المستجمع لشرائط اللزوم لانا نقول الفرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه
في الضروب والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها في نفس الامر
على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك وهو مشروط متفاوت الحصول بالالتفات
او الاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها
قوله اضعف المخالف بوجوه وانما لم يورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها
تمنع ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او
في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع

في اليقين الكامل وينبغي ان لا يكون البديهيات محل الخلاف والشبهة السابقة تنفي كون النظر
مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم
ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف
ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس
لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره
ويظهر خطاؤه ولذلك ينتقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر فيتسلسل
العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا
النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولا نم الخروج قطعا او نختار
انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر اخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة
افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ
لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى
وهي ان النظر لو افاد العلم به فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم
مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر
الى نظر اخر موقوف على علم المعارض ويتسلسل فمعنى ادركنا العلم بانه لا معارض
معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان
يكون نظريا ولا نم توقفه على نظر اخر وههنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد
وفي تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون
ضروريا او نظريا وكلاهما محال وكانه على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اي
كونه علما وكذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا
الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به بعد الجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري
الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان
مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لكان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع
كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب
عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم
للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه
عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن
القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة
القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات

والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله
وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا مراد
الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليقبح بل بالنظر وهو مقدور ولا
نزاع في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم
النظري مقدور التحصيل ولذلك بخلاف الضروري فلذلك ومع تمام النظر لا ينافي
ذلك ومن ههنا امكن نفي القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية
الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله
انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص
او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر
مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات
وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك
انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع
لا الصعوبة الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الحقائق الالهية لكان
شرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان
الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد
تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس ان العلم
بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا
يفيد امرا يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به والاول لما كان
دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة استلزام انتفاء المفاد
بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان
هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم
وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء موجبا له
انه يوجده ويحصله على ما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء
ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم
للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وعدم النظر فيه
لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما
يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان لم يكن النظر فيه مفيدا للعلم ان

كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم
في الجملة وان كان ضروريا فالوجوه المذكورة تنبيها عليه لكن م خلاف اكثر العقلاء
الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة واما الجواب بخلاف جمع من العقلاء فلا يستلزم
جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم
على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه
ان افادت فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا
وبقي ما ذكرناه سالما عن المعارض قوله واما النظر الفاسد فالقائلون بان
النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم
الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق فقال الامام يستلزمه مثلا من اعتقد ان العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان
الفساد مقصورا على المادة يستلزمه وان لا فلا اما الاول فلان اللزوم النتيجة
للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة كما
في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها
النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل عند المتقدمين اما عند فساد الصورة فظاهر
كما مر واما عند فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان
اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات
وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو
حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم
بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام
الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد النافي نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في
بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه صحة
الشبهة بمعنى ان الشبهة المنتظمة ليس لها التامة صحيحة ولا وجه يكون مناطا للملازمة
بينها وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحقون بل
المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع
على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صحة ووجه دلالة في ذاته هو مناط
استلزامه المطلوب بعد حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر

قلت والحق ان مراد الامام بقوله فذلك ان الغرض من النظر في الدليل الثاني العلم بكونه دليلا على النتيجة وذلك بواسطة نظر اخر يلزم هذا النظر ويفيد العلم بالنتيجة هذا النظر اللازم
اعني العلم بكون الدليل دليلا للنتيجة التي هي الاصل فانا اذا نظرنا في الدليل الثاني من جهة دلالته وحصل لنا مقدمتان صغرى وكبرى يلزمهما النتيجة لكن اصله من الدليل
الاول عرفنا كونه دليلا على تلك النتيجة ومفيدا للعلم بها على تقدير ... بواسطة نظر يلزم هذا النظر يحصل المقدمتين صغرى وكبرى ... العلم بكون
الثاني دليلا على النتيجة المذكورة بان يقال هذا المفيد النظر فيه من جهة دلالته العلم بالنتيجة المذكورة وكل ما يفيد النظر فيه من جهة دلالته العلم بالنتيجة فهو دليل
عليها وهذا قياس يفيد العلم بكون الدليل الثاني دليلا عليها وهو النتيجة هذا القياس لازم للمقدمتين المذكورتين فيه وعلى هذا فلا غبار على كلام
ومنشأ ما ذكره الشارح عدم التفطن لمراده — للمولى المرحوم حضرت

من فساد الصورة كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض
الامام بان عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على علم اطلاعه
على ما فيها من جهة الاستلزام او علم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في
دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك وما قيل من كون المحق اولى بالاطلاع انما هو في ما
يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل قوله البحث الثالث يشترط للنظر
صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو
ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل
المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اما الاول
فالنظر يجب ان يكون مقارنا للتشكك على ما هو راي ابي هاشم والجهل المركب مضاد للجزم
فبينهما تناف وكما لا ان الجهل المركب صارف عنه كذلك مع الامتلاء على ما هو راي الحكماء
من ان النظر لا يجب ان يكون مع التشكك ولهذا ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان
الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرناه وجازمة اوضح مما قال في المواقف ان شرط
النظر مطلقا بعد الحياة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد
النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا
ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب
فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارته نوع
استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا العلم على الاطلاق ليكون
انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد
العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب
والجهل المركب به كلام من قبيل التالي فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم
بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الاول
اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يوجد صورة
النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض اخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان
بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون
كل واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل
للبعض من دليل وللبعض الاخر من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات
وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اي المطلوب منه كونه دليلا

على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا اللزوم لكون المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم
المقدمات بالذات وبالتعيين هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها
محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان
يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى
المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين
احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان
العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين ع
ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد
النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو
سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة
بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة
بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام لما كانت جهة الدلالة في القياس هو
التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه
الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المستنتج وانه
غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث
هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم
بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم
بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما كما
ذكر في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول
وفي وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر
في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلثة هي العلم بذات
الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر
والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء في تغاير الاولين وكذا في تغاير
الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما
يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى بيان
وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم القول
بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته

الدليل

يعني لا نزاع في ان وجه الدلالة قد يكون مغايرا للدليل والمدلول وانما النزاع في انه هل يجب مغايرته لهما ام لا فمنهم من قال بالوجوب
ومنهم من قال بعدم الوجوب وجواز ان يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته واستدل بوجهين احدهما انه لو وجب المغايرة
لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الدال الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل
يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون لوجه دلالته مغايرة فيلزم التسلسل والثاني ان الحدوث او الامكان الذي
هو وجه الدلالة في المثال المذكور ليس غير العالم والصانع اذ لا واسطة بينهما ونحن نستدل بالعالم على الصانع من غير
امر ثالث هو غير الدليل والمدلول فثبت انه لا يجب المغايرة وجواب الثاني ما ذكره صاحب النقد وجواب
الاول منع كون وجه الدلالة دليلا ايضا والفارق باصطلاحهم في الدليل ووجه الدلالة لا يخفى عليه هذا وان وجه
الدلالة فيما ذكرنا من الحدوث والامكان الذي هو امر اعتباري ليس بدليل على مصطلحهم فتدبر منه خط خطيب زاده
اخرى نقله

للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم
بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود
ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سوا ه
والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل
على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجي
في تحقيق التضايف هذا كلامه قوله ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم
خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت ان النظر الصحيح المقرون بالشرائط يفيد العلم
على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية وغيرها وسواء كان معه معلم او لا واما امكان
تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم
بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر
ويتسلسل الا ان يحصر الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه
مخصوصا بالتأييد اي ينتهي سلسلة التعليم الى النبي المستند علمه الى الوحي الثالث
ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون
النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم بقول
ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم
بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا
لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقا لا يكذب بل
نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاده الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا
قاصرة عن الاستقلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة
تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي هي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد
والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يرد الاحتياج الى المعلم في
المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر
لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا للامر على ما قال النبي صلى الله
عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله
وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك
من النبي عليه الصلاة والسلام وعدم امتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكر لم
الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه الصلاة والسلام ونقول به

اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد
والتعليم ويتوقف النجاة الى متابعته والاعتراف بامامته واما احتياج الملاحدة
مع الجواب عنه فظاهر من المتن قوله المبحث الرابع لا خلاف بين اهل
الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية
لانه امر مقدور ويتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا
وعقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري
الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص
الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند
المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الاخرة
حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب على اختلاف الفرق في معرفة
الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر
المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا
او سبعا وقد يمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف
وما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب
والاخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق
لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف
فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب والاختلاف
بحاله والعياذ بالله فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن
لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل
البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير
السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور ببيان وجوب المعرفة وعلى ما في
المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا
واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر الى حله
لكونه منعا على مقدمات بينة مقررة مثل ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات

وبلا معلم واما تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها يختص به مفتقر الى دفعه وهي خمسة
الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان
تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب
ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه
لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قادرا متصفا
بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق
وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نم قيام الدليل على وجوب
المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر
قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر
بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او
ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد
والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب
الشرعي على ان الاجماع عليه منقول الينا بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمنع تواطؤهم
على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك
وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارات في ترتيب
المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها
على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر
والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض
التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من
ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من
ان يقوم به البعض الثالث انا لا نم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل
قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول
الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى
نظر ما ظاهر او خفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى
المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد يشتبه نظر البصيرة بنظر الباصرة

وقول المعلم بالصنو الحسّي فكما لا يتم الابصار الا بها لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم
وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صداقته اخبار معصوم آخر ما لم يبيّنه الى نظر
العقل واما الامام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك
بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما التصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا
بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر
لم يضرنا لانا انما ندعى الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور
كونه طريق العامة الكل نعم انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب
على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن في النسبة او بحال
عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل
الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال
والا لما كان شئ من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به
وان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيد بالقياس
الى كون المكلف سفيها غير مسافر حتى لا يجب الاقامة وكذا وجوب الحج مقيد
بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب
بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا
به النظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى
الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك
او عدم المعرفة واجبا وبهذا يندفع الاشكال الذي هو نقض الدليل بها وانما لم يورد
في المتن لما سيجئ من النزاع في مقدوريتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نسلم
ان مقدمة الواجب المطلق تلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول
عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف
بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون
وجود المقدمة والتكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة
ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا
مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديري وجود المقدمة
وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ تكليفا بالمحال
قلنا عدم جواز ترك الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا

اقول تفصيل الكلام ههنا ان الاقسام المحتملة باعتبار ارادة نفس الوجوب والثبوت المذكورين في المواضع الاربعة من المقدمات التي هي الحقيقة
قياس مركب مفصول النتيجة وتركيبه من قياسين او ارادة العلم بهما فيهما او التحقق في بعضها والعلم في البعض ستة عشر وشئ منها لا يخلو عن فساد اما باعتبار المادة او الصورة
او كليهما وقد اشار الشارح المحقق الى الاقسام الخمسة التي كان الفساد فيها من جهة واحدة وترك الباقية لظهور فساده بالمقايسة فنقول في بيانها ان حمل ارادة العلم بقوله
ما لم يثبت الشرع فسد مادة المقدمة الثانية والثالثة وصورة القياس الثاني او بقوله لا يجب على فسد مادة الثالثة وصورة الاولى او بقوله ما لم يجب على فسد مادة
الاولى والثالثة وصورة الاولى او بقوله لا يجب على مع قوله ولا يثبت الشرع فسد صورتهما معا او بقوله ولا يجب على مع قوله ما لم يثبت الشرع فسد مادة الكل
وصورة كليهما جميعا او بالوجوب في الموضعين فسد مادة الاولى والثالثة وصورة الاولى او بقوله ما لم يثبت الشرع فسد مادة الاولى وصورة الثانية
او بقوله ولا يثبت الشرع فسد مادة الاولى والثالثة وصورة الثانية | للمولى الطوسى نعم
وان حمل ارادة التحقق بقوله لا يجب عليه فسد مادة الاولى والثانية

بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مامورا به متعلقا بخطاب الشرع على ما هو المتنازع
والجواب تخصيص الدعوى بما يتعلق بالمامور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا
مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه
امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل
كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع
تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب
النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات
ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل
قطعي يكفي التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا
ماذا في السموات الآية وغير ذلك قالوا لو لم يجب الا شرعا لحجبت المعجزة على
ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع علي بانه لو لم
يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي
عليه الصلاة والسلام اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدقي في دعواي فله ان
يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع
لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل
قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا
يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام
واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف ببعض دليله
اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان
يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات
وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال
ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل يذكره الشارح من المقدمات
قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع
الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع
في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس
الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان
اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت

بل هو مو... الجلية ... العاقل ... النظر ... ال ... ح م

العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب
لئلا يكون جهلا وهذا ما قال في المواقف ان قولكم لا يجب على ما لم يثبت الشرع قلنا
ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب قوله قلنا الخ
خبر ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر
او ارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس
لعدم تكرر الاوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس قوله
البحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله
تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه
المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان
اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى
النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة المطلق وقد عرفت ما فيه ولذا قال في المتن
والا فالثاني اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
البسيط بالمط فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل
قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا
يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك
مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم
اعتقاد المطلوب او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس
بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم واما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور
الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة واعتراض المواقف بانه لو لم
يكن العلم مقدورا لم يكن مقدورا لانه ضده ولنسبة القدرة الى الضدين على السوية ساقط على ما عرف
به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب
النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب
فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج
فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب
المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة

وكلا

وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان
يكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك
النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر
والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم
والظن بان الشك بينهما ولهما اذ معناه التردد في النسبة على استواء وهو الشك المحض
او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان
الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤدي الى العلم وذلك لان امتناع
النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب او نقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد
الشك انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه
ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب
العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المحاسن التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق
تاركه الذم لكان شيئا وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي قوله
المبحث السادس قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل مادة مركبة توصل الى
المطلوب والثانية صورية والمطلوب اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى
المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز امر لا بد منه في التعريف
لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف
حدا لانه في اللغة المنع والذاتي المعرف يمنع خروج شيء من الافراد ودخول
شيء مما سواها فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان
كان عرضيا لها سمي المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على المؤثر ثم المميز ان
كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل
ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع
الذاتيات واما الرسم فلمشابهته للحد في الاشتمال على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي
المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب
ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار
بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز و[illegible] الاطلاع على اجزاء الماهية والا فالخاصة
مع الفصل القريب ولا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام
او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم
الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي

منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام
ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط
الا انه استقر راي المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا
منعكسا حتى الحد فالتعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق
ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المط والحجة لما في التمسك به من الغلبة على
الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب
لتمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان يكون باشتمال احدهما على الآخر
اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المطلوب فهي القياس اذ النتيجة مندرجة في
مقدمته وان اشتمل المط على الحجة فهي الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت
بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد ان يكون هناك امر ثالث
يشتمل عليهما ويندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم
الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي
هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما
تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس
او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص
تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي
بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ما سبق الى
بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك
لان لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح
القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان
استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا
كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان
والجواب بان الناطق معناه شيء ما له النطق وهو بحسب هذا المفهوم اعم من
الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان
والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة
مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين
المذكورين بل وان كان اخص منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق
وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل

انسان

انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير
على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل
الاول فيقال مضمون التالي امر يتحقق على وجه وكل ما يتحقق على وجه فهو
متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف
والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئيين في الحكم لتساويهما
في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة كالمساوية
للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان
يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط
على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال
الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية كما يخرج عن ذلك بنقصان
فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء
وضع احد جزئي الشرطية او رفعه والا سمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود
بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية
المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كانت
تألفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح
جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي قياما ان علم انحصار الجزئيات وثبوت
الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا
فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان
مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما في الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك
بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني ومطلق الاسم منصرف
اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل
الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه
اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بحصول
وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثالث فيشمل صور سلب الكبرى
كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصاهل اذ قد حصل في الانسان
ثبوت الحيوانية ونفي الصاهلية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصاهل وعبر عن الاستثنائي
المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر او

على العموم

اثبات احدهما كان ليلزم ارتفاع الآخر وكما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي
غيّره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين امرين
فيلزم من ثبوت احدهما كان عدم الآخر يعني اذا اثبت المنافاة بينهما في الصدق
والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن
ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت
صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل
عدم كذب الآخر **قوله** وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطق هو المقدمات
المرتبة المنتج وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط المقدمات المرتبة
كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او
ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد
النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة
دلالته واطلق الحكم ليتناول التفسير الامارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم
ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص
بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا
كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان
او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شيء آخر وهو المدلول
وح لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحيثية على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضايف
الدليل والمدلول وذلك ان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور
والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملناه
على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر في وجه دلالته من المقدمات
المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج
اذ لا يلزم العلم بالمدلول الآخر لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول لو كان كذلك
لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه
لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه
عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما يظهر في العلم باللازم وتحقق اللازم
قوله والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب

بالنظر

يوجد

من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو غلط
اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او
التسلسل ندفع ذلك بان من حصر فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته
القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك
ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب
وكل واجب تاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة
عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا
الحج واجب وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر
والنواهي وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة
عقلية لما مر فلا يتحقق المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات
المرتبة واما اذا اريد ما منه كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام
فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان اسند الحكم ان كان بحكم العقل فعقلي والا
فنقلي ثم الحكم المط ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث
لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج
وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر و
يبتني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي عليه الصلوة والسلام ودلالة المعجزة ونحو
ذلك فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من
العقل والنقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذ يصح الاستدلال على الصانع
بامكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر والتعاضد العقل
والنقل كان المثبت لما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع
وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة
الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد وجماعة يظن
المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الاولياء او العلماء او الشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل
العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع
وبعثة الانبياء **قوله** ولا خفاء في افادة النقل الظن وانما الكلام في افادته العلم فانها
يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة
وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم

بعصمة الرواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعه الى روايتهم
اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع الا النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص
عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه
ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم الاشتراك
بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره
عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض
او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى
عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام
زيادة يجب حذفها ليحصل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم
لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيمة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة
الحذف وليس من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل
المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما يبقى له اثر في اللفظ كقولك خير
مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الظن وحسن جملة ما لا بد منه ولا سبيل
الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره
لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد
بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه
اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل
عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما
يفضي وجوده الى عدمه باطل واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام
المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي
هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة
الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما
او تصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم
من غير ان يعتقد معهما حقية شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب مساويا لعدم
التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما
لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا

لا يستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي
على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم فنفيه تكون مستدركا
في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات
التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة
في ايجاب الصلوة والزكوة وكونهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع
كقوله تعالى قل هو الله احد واعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن
قلت اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض
من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما
في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق
المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد
المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض
فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا
انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك
فما يقال ان افادة اليقين يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يعتبد ذلك ويستلزمه معناه
انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه بدلالة ما ذكرنا قطعا
لا ذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتامل
والله الهادي
قوله المقصد الثاني قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا
المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بيانها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا
اليها مبني انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض
واختص كل منها باحوال يعرف في باب احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة
كالوجوب والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجود [ذات]
في قولهم الامور العامة ما لم يكن الموجودات من اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر
والعرض لا ادراك التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان يشمل

العلمية والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه
مقصود اصلي من الفن ولا يكون لذكره في احد المقاصد بالاصالة والا لكثير من الامور
الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية
وسائر مباحث الكليات الجنس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات
الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالموجود لان البعض مما
يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا
كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث
مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة
الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجود
والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم
وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة
حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض
ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كيجب
الحال عند من ينفيه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات
ليشمل العدم والامتناع وعلى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم
ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم قوله
الفصل الاول رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود والماهية
ولواحقها والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي
وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق
الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعدوه اوائل
الاستقراء اذ هو كاف في هذا النمط لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو
اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح
قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه
من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم
الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من
يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو
انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم

او

او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا
فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد
تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود
اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر
لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الموجود لا غير لان
غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف
لان المفهومات لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق
على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة
على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا على ان
كلا منها صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم
صدق الثابت العين على الوجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي
لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت
اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت
خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له
الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو الظاهر من كلام
التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين
والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد
الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي
ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال
قوله واستدل كان الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود
كسبيا فاستدل عليه بوجوه الوجه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم
متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق
بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهما اولى بالبداهة والجواب انه
ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق
فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل
وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب
فمسلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع

اقول هذا الجواب منظور فيه بجميع مقدماته اما مع جواز تعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل المشار اليه بقوله لو سلم
او تخصيصه بالمركب الحقيقي فباطل بالوجدان واستلزام عدم جواز تعريف المركبات مطلقا او الاعتبارات على ما اختاره
ان الحاصل من التعريف تصور واحد بالمركب حاصل من تصورات اجزائه ولا شك انه اجمال واما قوله ولو سلم نفي التصور فيرد عليه
ان المدعى هنا الاجمال في التصور لان المقصود وقع محكوما عليه فلا يلزم من تسليم هنا عدم لزوم المصادرة في شيء
من التصور لان لزومها حيث كان المط مقدمة الدليل اعني متعلق التصديق وتمنع تعلق تصديق اجمالي بالمقدمتين
يستلزم المط ولو تم ما ذكره فتنزل الثاني لزم ان يتوقف العلم بكلية كبرى الشكل الاول على العلم بالنتيجة بان يقال لا يصح الحكم
على كل فرد الا الحكم على هذا وذاك
لمولى الطوسي رحمه الله تعالى

مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قلنا
في الاول ممنوع بل المصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان
المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة فان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق
جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من
الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على ما مر
في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل
لا تابعا له ممكن الاستفادة منه ويبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان
هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا
التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم
ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد
من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه
لا اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل
المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا
معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم
بازائها ولو سلم نفي التصور المطلوب بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا
المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك
ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا
من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم
بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد
او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلذا لم يتعرض لبيانها
والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس
بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم
تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما
الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في
ماهية نفسه فكذا ما محال ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض
التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم التساوي

او مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات
او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات
فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل
كان الوجود محض ما ليس بوجود فهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو
نفس ذلك الحاصل الزائد العارض بل في معروضه هف وتقرير الامام في المباحث
انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان
لم يكن وجودية فان لم تحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع
الامور العدمية وان حدثت تكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له
فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما
يفيد بعد العلم باختصاصه من الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور
وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول الدليل
اشياع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا
لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت فهو محال واما غير بيوت وح اما ان يحصل
عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف ولا يحصل فيكون
البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع
الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على
المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض
الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة
فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي
يقع بها التحديد لزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك
اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها
كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية
او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل انا نشير اليه من انها وجودات اي
امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من
المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود محض ما ليس لانه لا تمايز بين
الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج يعني قولنا الوجود محض ما ليس
شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه

ل

امانع ح

ما يكون صه

الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه
يصدق عليها ما صدق العارض والجواب عن التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود
وجوديات ولا نم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان
وجود الوجودي عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات
بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية والجواب
عما ذكر في امتناع الاكتساب به بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص
لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه
تدعيد له وقد يستدل على امتناع الاكتساب بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف
على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور
وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء
ولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه
ومعانده اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء
لم يحتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي
لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على
كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا اذ ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا
والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نم
ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سيجيء من ان الوجود المطلق يقع
على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزءا للمعروض ولا
تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم باني موجود ضروري فغير مفيد
لان كونه بديهيا بجميع اجزائه غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور
الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان
المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب
بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة
قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب
المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن
المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سائر البين فلا بد من الانتهاء
الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعها بان الذي

مواقف

لابد

لابد من الانتهاء اليه دليل موضوعه لا وجود مع انا نستدل بصدق المقدمتين لا
بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع
لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى
التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في
الجملة وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل
به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع
سوى وجوده له وثبوته نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه قوله
فان قيل يريد ان يشير الى تشكيكات المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهي
وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية
والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان
عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروضات بل اولى لان الكلام
في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم
فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة
فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا
نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي
تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة
التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا
لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه
كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر
الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم
الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول
انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض
دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا
نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب
لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقيق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج
ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجيء ان زيادة الوجود على الما

هيته

٧ اي المعقولية بدون الاستقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية وكذا الوجود العارض صح

انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية بكون وجودها الخاص وليس المطلق
ذاتيا لها حتى يلزم بداهته بل عارضا الا انه ليس بمعنى العروض في العقل ان
لا يتحقق في العقل بدون المعروض ولا قائما به كما في العروض الخارجي بل ان
العقل اذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول
من الاخر ولا جزأ له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص
لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص
لا ينفك بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا
حديا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد
من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في نفسه
ومن حيث انه مدلول لفظ اخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث
ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور
الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا
او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف
ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض
الاستدلال تنبيهات وقد يقال ان الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في
مقابلة العقل بانه اظهر الاشياء واحتج الامام لذلك بتشكيكات منها انه
لو كان متصورا لكان الواجب متصورا الى اما للقائلين بان حقيقة الوجود
المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا
تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم
في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع
التماثل بين وجود النفس والصور الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع
المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك
فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من ان زيادة الوجود على
الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود
النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على راي من يجعل الوجود
حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق
حصول الوجود الخاص الذي هو معروض له ومنها ان تصوره بالحقيقة

لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد
تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود فيدور
والجواب ان التصور يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما
يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان
النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود
المبحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل
شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك
لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات الا انه عند
المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب
هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية
فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود
الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك
معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي
الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية هو الحيوان الناطق ووجوده هو الكون
في الاعيان فوقع البحث في ثلاث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد
ذهنا الثالث انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان
والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه الاول انا اذا
نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا
عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي
مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا
نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة
انه لا معنى لتقسيم الشيء الا بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او
غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل
للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب
والممكن تعالى عن دعم علم الاشتراك اصلا اولا لانه لا قائل بالاشتراك بينهما
دون سائر الممكنات او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود ممن

الممكن اما جوهرا وعرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا
يجوز ان يكون الامر الثاني المتطوع فهو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا
مفهوم له كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين
اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد هذا الجزم
وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض
الوجهان بالماهية والتشخص حيث نجزم بان العلة الحادث ماهية وتشخصا
مع التردد في كونها واجبا او ممكنا ونقسم كل منهما الى الواجب والممكن مع
ان شيا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق
الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات
المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها
مفهوم الوجود ولا اخفاني ان تماثل الوجود لا يدل على ذلك الثالث
انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم
لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود بمعنى آخر فنفتقر الى ابطاله وهذا
لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر
لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان
مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهومها بل به لبطل الحصر العقلي وجعلنا
~~اتحاد مفهومهما بل به لبطل الحصر العقلي~~ وجعلنا اتحاد مفهوم العدم
وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما
كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل
وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك
او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة
فان قيل لا خفاء في ان للانسان وللفرس وللشجر وغير ذلك مفهومات
مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا
الكل مشترك في مفهوم لا هو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا
قوله وعلى الثاني اي تنبيه على زيادة الوجود على الماهية امور الجامع الوجود
وبيانها في الماهية وذاتياتها ١ صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن

الماهية مثل العنقا ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢
افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف
حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية
قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤
اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في
الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة ٥ الانفكاك في التعقل
فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن
فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور
الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله اصلا
و ٦ ايضا قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي ونصدق بثبوت
الوجود العيني او الذهني لها فان اردنا لفظ التعقل ليعم التصور والتصديق
وعبارة المذكورين انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني
ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية
تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات
على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها
يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في
صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في
الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما يفيد تغاير الوجود
والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قوله ومنعت الفلاسفة الحجة
الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو
كان كذلك لزم محالات ١ كون الشيء قابلا او فاعلا وسيجيء بيان استحالته
٢ تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام
من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان
كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال وجود
الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون
قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان
الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه

الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير
وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة على الوجود بالوجود
واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا فكان جائز الزوال
نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما
قيل لا نم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير
واجيب عن الاول بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا ويجيء الكلام
على دليلها وعن الثاني بانا لا نم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم
ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة
وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية
فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقدمها بذاتها
وهي من حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالمثلثة الفردية
وكذلك القابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث
هي لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث
بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى
ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى
ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضر احتياج وجوده الى
ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان
الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في المتن للامكان
واقتصر على الاحتياج قوله فان قيل العمدة في احتجاج الفلاسفة هو
الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود
هي الماهية من حيث هي هي فتتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها
لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بالوجود نعم وكما ان ماهية
الممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق
في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود الموجود في الخارج وبديهة
العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا
امتنع ان يلاحظ مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان
يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل
بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي

واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا
بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا حققت
فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض
فنقول على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود
فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها
عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد
لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود
الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب
مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير
ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية
معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لا نم ان كل معلول للغير بهذا
المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية
التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات
التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قولنا لذاته
فيجب اي يكون وجود الواجب مقتضى الذات الواجب فيكون لازما وجوبه لا امكانه
وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود
واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج
الى غير ما فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد
ذات الموجود لا ذات الوجود قوله وعورض استدل المتكلمون
على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب
مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون
كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم
تعدد الواجب وان كان للغير لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة
توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي
المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود
الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ للممكنات فلو
كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته يلزم ان يكون كل وجود

كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع
قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي
وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود لكن تخلف الحكم
تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذي
هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك
الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة
هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب
ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة
ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع هذا التجرد لزم تركب
الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح اجزاء للواجب او بشرط
التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان وان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه
لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه
وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه
زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد
المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود
معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم
ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو
نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق
اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكرتم من الوجوه
لا يدل عليها قوله فلان قيل اشارة الى دليل اخر للامام لا يندفع بما
ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا
بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب
للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا بينتم كثيرا من الفوائد
كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب

والممكن

والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب
انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم
واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره
مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات
الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجبي التجرد ويمتنع عليه المقارنة وللممكن
بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي
اللازم على معروضاته المختلفة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام
الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم
التركيب كالحيوان لانواعه قوله متواطيا او مشككا اشارة الى ان
الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة
الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء كان متفقا لصدقه عليها بالتواطي كالماهية
على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة
على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه
طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا
اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية لكن لما
كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر
في جواب استدلالات الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه
في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار
كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه
في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية
لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتي فلا يكون الوجود طبيعة نوعية
للوجودات بل لازما خارجيا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي
ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها
في العروض واللاعروض وفي المبدائية للممكنات وعدم المبدائية الى غير ذلك والعجب
ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب
وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام
المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات

بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه تشكيك
تخييل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض تساوى الواجب
والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة
الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه
لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات
متساوية في اللوازم قوله فيرد عليها دفع لما سبق الى بعض الاوهام
من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا
ان اختلاف في العروض واللاعروض على تقدير التواطي محال وعلى تقدير
التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول
فلما سبق من ان المتواطي قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا مختلف معروضاته
بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته
على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة
بان يكون كل منها عارضا لماهية قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون حصص
معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قيوما اي قائما بنفسه مقيما لغيره
لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في
الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو
الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب
مبدا لاستقلال كل مستقل فناش من التعجب حيث صدر مثل هذا الكلام
عن مثل ذلك الامام قوله فان قيل اي في اثبات المقدمة الممنوعة
لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين
الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق
بعضها على البعض فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود
لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر
من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعضها الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو
مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات واشخاصها تشترك في
مفهوم الماشي من غير تصادق وتباينها قوله وذهب الشيخ احتج القائلون بكون

قيوم

الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس
الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتها في نفسها لان ما لا ثبوت له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل
وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا
للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض
على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا
عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير
ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في
كل من المعروض والعارض تمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية
باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام
الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام
بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود
الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك
الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض تقتضي
سبق الماهية عليه بوجود اخر وهلم جرا فيتسلسل هذا التسلسل مع امتناعه لما
سيأتي من الادلة ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية
يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات الحادثة
بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نم على
تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت فعروضها
بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عليه انتهاء الوجودات الى وجود
لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا
عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه
اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام
بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان
وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق
الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اورد في

على الماهية

معروضها

المتن لتقريرالاول انه لوقام بالماهية فالماهية المروضة اما معدومة فيتناقض او
موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف
الشي بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده
عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية
وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر
ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود
بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان
قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية
الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي
ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف
في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعروض ولا بغيره
فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا
المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان
قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم
فتناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس
كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم
المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز
ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني
لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود
الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على
الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا
نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا
زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت
عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما
بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان

اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع
فان معنى وجود الواجب بنفسه انه يقتضي ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى
تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشي اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما
في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق
بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا
في العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشيا لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء
يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية او نختار ان الوجود معدوم
ولا يلزم منه اتصاف الشي بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي
وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في
المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب
الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب
عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم
الاسود فدور او تسلسل واجتماع للمثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف
لان قيامه بجسم اسود بهذا السواد قبله ليلزم محال وطريانه على محل لا اسود يصير حال
طريانه اسود لكن غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي
ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود
بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي
لسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
وهو ايضا ضعيف لما سياتي من نفي الواسطة قوله فان قلت يريد تحقيق
مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكما على وجه لا يخالف بديهة العقل فان
الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا
ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات
مشترك بين معاني لا تكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان
الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكما انه كذلك
في الممكنات وفي الواجب معنى اخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان
وذهب صاحب الصحايف الى ان منشا الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على

كو

مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه
نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا
فلان كلام الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو بمعنى الكون واما
ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات كاشتراك الوجود بين
الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات
الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج
عليه فنقول مراد القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود
الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا
مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره ومراد القائلين بان وجود الشيء
نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة
بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود
الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام
الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي
عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية
والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما
هوية متميزة تقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد
الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول
بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم
من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني
فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية
ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس
وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لان
النزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات المعدومات
والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول
شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني
نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم

من

من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات
كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع
ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في
العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي
التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا
يصدق على الكل ولكنا اتفق لظهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك
معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا قوله هذا في الممكن يعني ان ما
ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن
واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها
الوجود لها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند
الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجد
او محل يقوم به في العقل وهو مخالف للوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا
لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا
بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم
انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان
كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج
الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا
محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص
متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق
وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا
لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع اللازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب التركيب
ولا الافتقار وكما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية
والموجود لم يوجب احتياجه فكيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه
لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها علة
امر اعني الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود
لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود

مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك وذاك اذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والانصاف ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا قوله فان قلت لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك للقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق عرض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان نفس ماهية الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة

فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بالبديهة وكذا قيل الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون الوجود الخاص ماهية مغايرة لها بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام والحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان قوله ثم ان جمعا قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا اتحاد لها ولا تناهي والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس موجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل

بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر
هو اليه في التعقل واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود
حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان
امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل
بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله
عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم
كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور
الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود
المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب
الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي لا يتصل فيه اصلا
ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال
لوجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى
الشيء العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم
فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له
ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود اخر
ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المعروضية للوجود فلا يتصور
ان يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاصة لما يشارك شيئا اخر في الموضوع
مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك للوجود اذ لا تقوم للشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه
ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا
والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج
ان كان التركب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا
او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم
الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء
الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل
من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني

وكمه

قيل ان القوم عدوا الوجود المطلق من المعقولات الثانية ومن جملتهم محققوا الحكماء والحال ان الحكماء قالوا الماهية للواجب بالذات
بل هو موجود خاص واجبي ليس الا فاذا كان الواجب بالذات عندهم الوجود الخاص الذي هو احد الموجودات الخارجية
كان الوجود المطلق محاذيا له وصادقا عليه مع ان المعقول الثاني معرف عند الكل بما لا يحاذي به امر في الخارج وقد اجاب عنه
بعض اعاظم الفضلاء بان المراد من المحاذاة المنفية ان يكون الامر الحاصل في العقل ذاتيا بالمعنى الاعم للموجود الخارجي
ويتحد معه في الوجود والجعل لا مجرد صدقه وحمله عليه حملا بالمواطاة بمعنى انه هو هو فالمراد من عدم المحاذاة ان لا يكون
الحاصل في العقل ذاتيا بالمعنى الاعم للموجود الخارجي ومن المعلوم ان الوجود المطلق لكونه عرضا عاما لا يكون ذاتيا لشيء من الموجودات
العينية للممكنات فضلا عن الوجود الخاص الواجبي وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بان الوجود الخاص الواجبي لما كان هو
الواجب بالذات كان موجودا خارجيا كسائر الموجودات الخارجية فلا يصدق عليه الوجود المطلق ولا يحمل عليه
حملا بالمواطاة كما لا يحمل على سائر الموجودات الخارجية وكون الوجود الخاص الواجبي مصدرا انما هو في التعبير لا في
التحقيق فلا يرد ان الوجود كما يحمل على وجودات الممكنات يحمل على الوجود الواجبي يقول الفقير تحقيق الحق موقوف
على مقدمة هي ان الماهية كلية كانت او جزئية قد يكون ملحوظة بالقصد وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليها لا على افرادها
كما في قولنا الانسان نوع وماهية زيد جزئية وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افرادها على تقدير ان يكون لها افراد فيصح الحكم ح
على تلك الافراد دونها كما في قولنا الانسان كاتب وضاحك وقابل للعلم وصنعة الكتابة وجاهل واعمى وغير ذلك من الاحكام
المختصة بالوجود الخارجي ولا يمكن ان يحكم على الماهية الانسانية حال كونها مرآة بالنوعية والكلية والذاتية اللهم الا اذا التفت
الذهن الى الماهية الانسانية نفسها التفاتا ثانيا بان يجعل الذهن تلك الماهية المذكورة مرآة لافرادها فح يكون الالتفات
اليها نفسها لكن في المرة الثانية اذا عرفت هذا فنقول ان الماهية كلية كانت او جزئية كالانسان وماهية زيد اذا حصل
في العقل وجعل مرآة للوجود الخارجي لان كمال النفس الانسانية انما هو بادراك الموجودات الخارجية دون المعدوم حكم الذهن
في تلك الحالة عليها بالاحكام الخارجية فيقال الانسان ضاحك وكاتب في المثال الاول ويقال زيد عالم وكاتب
وصبيح الخد ورشيق القد في المثال الثاني وغير ذلك من الاحكام الخارجية ولا يمكن ان يحكم على الانسان حين كونه
مرآة بالنوعية والذاتية والكلية ولا على زيد حال كونه مرآة بالجزئية اللهم الا ان يتصور تانك الماهيتان مرة ثانية
بان يلتفت الذهن اليهما ولا يجعلهما مرآتين فح يحكم عليهما بالنوعية والجزئية والمراد من كون المعقولات ثانية
في الدرجة الثانية من التعقل هو الذي صورناه وكذا المراد من المحاذاة هذا المصور ومحصول الكلام على ما هو المذكور
في شرح المواقف ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة بنفسها لا انها ملحوظة بالجزئية من الملحوظ بنفسها وكانت
صالحة لان يحكم عليها بامور لا يعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية والمعقولات الاولى
ولم يكن صالحة لان يحكم عليها بامور لا يعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية عارضة عروض

لملاحظة عروض هذه العوارض لها ليحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح الحكم بها
عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل
لا يقال ان الامكان لازم لماهية الممكن من حيث هي هي مع انهم عدوه من المعقولات الثانية لانا نقول معنى لزومه لماهية
الممكن انه لازم لها حال تلك الماهية موجودة في الخارج ومعدومة فيه وكذا شأن لوازم الماهية التي عرضها حال كونها موجودة في
الخارج وفي الذهن واين هذا من ذلك واذا تحققت ما ذكرنا فالوجود الخاص الواجبي اذا حصل في العقل ولو بغير كنهه
وجعل مرآة لذات المعبود بالحق كان صالحا لان يحكم عليه بانه صانع العالم ومبدء اول وحي ازلي ابدي الى غير ذلك
من الاحكام المختصة بوجودات المعبود بالحق وكان غير صالح لان يحكم عليه بالوجود المطلق اللهم الا اذا التفت الذهن
الى الوجود الخاص الواجبي في المرة الثانية حتى يحكم العقل بالوجود والمراد من كون الوجود المطلق في الدرجة الثانية من التعقل
ان لا يكون محمولا على الوجود الواجبي حال كونه معقولا ومرآة لذات المعبود بالحق فاندفع الاشكال وظهرت جلية
الحال واتضح من ان التحقيق ذكا مصدوقة المقال ويرد على الجواب الاول كون اوجه الاربعة من المعقولات
الثانية اذ ليس للزوجية وجود خارجي وانما الموجود الخارجي هو فرد الاربعة عند الحكماء ولكون الزوجية غير ذاتية
لفرد الاربعة ويرد على الجواب الثاني بانه خلاف ما اراد القوم من المعقولات الثانية اعني كون الوجود المطلق
معقولا ثانيا بناء على ما صورناه وعلى ذكره شارح المواقف من بيان المعقول الثاني لئلا يكون محمولا على الوجود الواجبي
حال كونه مرآة لذات المعبود بالحق فتأمل ايها الناظر في هذا الكلام السديد ودع عنك ما قيل لك او يقال
لا طلاعك بهذا على حقيقة الحال من خط المولى الفاضل المحقق الشهير بخطيب زاده افندي رحمه الله تعالى

وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يتبين مساواتها
للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق بناء على ثقة بحكمهم بامور منها ان الوجود
المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي تمتنع استغناؤها عن المحل عقلا
ويمتنع حصولها بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه
مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية
اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث لا يحاذي بها امر في الخارج كالكلية
والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل
وليس في الاعيان الا الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان الانساق ليه البيان
هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام
في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب
فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث
والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية
كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع
هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول
وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية
تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن
وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق
تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة
له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة
بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع
ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود
المطلق مبني على اصول فلسفية مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع
العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف
الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات
وكون الواجب مبدأ لوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة
والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة به
وما اعجب حال الوجود يتعجب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود بعد اتفاقهم على
انه اعرف الاشياء مع ان العادة من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم

في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة
الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه
كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من
المتاخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه
عرض او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض
ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه
وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه
فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود
زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى
سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود
ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه
والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا
نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود
ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا ويتسلسل وبهذا تبين بطلان ما
ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا
بعدما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده
زائدا ويتسلسل ولا محيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي
كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سياتي ومنها
اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها
اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري
او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد اتفاقا ولا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها
بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق قوله [illegible]
الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتاصل المتفق عليه الذي به
تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود غير
متاصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت
في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود
في العبارة ثم في الكتابة وهما بحسب الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان

لان

لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء
اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع
بازائه او الى النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود
في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهني على العيني
وللفظي على الذهني وللخطي على اللفظي فيتحقق ثلث دلالات اوليها عقلية محضة
لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ بازاء
لفظ عبر عن السماء والموجود منها في الخارج هو ذلك المتخصص وفي الذهن هو الصورة
المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة
الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا
كالسماء وطائفة اخرى لفظا اخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية
لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال
والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده
كلفظ السماء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل
معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية
والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان المعنى لها
ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان
الحاصل في الذهن هو الصورة ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم
حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم
الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء
ما يعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا نعقل بالوضع والدلالة من [illegible]
بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس
الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على
اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل ولما كان عند
سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس ويعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا
الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط
هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث تكفي حفظ صورة معدودة
يترتب ترتب الحروف في الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة

مخصوصة قوله ويستدل كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الاعيان مقتضيا
لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات ومن هنا زعم بعضهم ان انكار الوجود
الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما
ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر
لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات
ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن وتقرير آخر ان
الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع
في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه
احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن
فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي
والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثاني
ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس
في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من
القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج
لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود
لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث
او من اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على
جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر
بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض
بانا لا نم ان الايجاب ~~ان ما صدق عليه~~ الموضوع وقولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه
المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما
ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع
والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلثة الى انا نتصور
ونميز امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون
بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا

نفسي

نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو راي القائلين بالوجود
الذهني والا لكان العلم بشيء مما كان فيا في اثبات المطلوب فالجواب انه لا بد في فهم
الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة
عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن
صفة ذات اضافة وهذا التعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما
الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان
المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا نسلم ان تكون موجودة في الذهن لجواز
ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي في بحث الماهية
وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في
عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في آخر المقصد الرابع او قائمة
ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل
الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا فقيام
المعدومات بالاجسام مما لا يعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات
ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال لهويتها اذ
لا هوية للممتنع بل غاية الامر التعقل بحصول الصورة في العاقل هو قسم الصورة
في القوة العاقلة وهو المعني بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا
كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف
ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود
الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي
تسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع
اخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز
عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل
هو اول المسئلة قوله تمسك المانعون لما كان مبنى الوجود الذهني على
استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول
لو كان تصور الشيء يستلزم حصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة
ان يكون الذهن حارا باردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل

بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها الكلي وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها لان التضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي علم بالضرورة استحالته حصوله في العقل والخيال هو هوية السموات لا صورها الكلية او الجزئية وان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متاصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدا للاثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها ولساكو البحث الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين

والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتباره التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم اول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية فهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي موجب للمحل حالا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم للعالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون

اعلم ان هذا النقض لا يحكم على من لم يقل بثبوت المعدوم من منقض الحال كالقاضي [illegible] واتباعه واللهم ان [illegible] بان صفات [illegible] جنس العالم بالحدوث [illegible] عليها بحسب [illegible] انها قائمة بالموجود وان لم يكن بالشيء [illegible] [illegible] الا ان يقولوا بصفة جنس الوجود [illegible] شريف

في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له
في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص
من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين
جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان
ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان
لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه
فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم
واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك
بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل
المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل
من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان
الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق
فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان
لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق انه ان لم يتحقق فمنفي
وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم **قوله**
لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود
والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود
ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت
في الذهن او الخارج موجود فيه وكما لا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا
بين الموجود والمعدوم والنزاع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم
من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم ليكون
الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه **قوله** واستدل منا
من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان
المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة
واتفاقا وجه اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والا لزم الية
تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالحال اما وان على
النافين فانها ثابتة بالحجة على ما سياتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها
ولان عدم توقف ثبوتها الى وجود ايضا يلزمه من قام به العلم على تاثير القدرة ضروري

واما التمسك بانه لو كان مثل ما قيل العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون
العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية
لا يستلزم ثبوت الازلية للعالم ان ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات
بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا تتوقف على غيرهما الا انهم يجوزون الثبوت بلا علة
او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات
بالوجود لا يقال الاتصاف منتف اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف
بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف
بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف
المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الا معدومة
اذ الماهية من حيث هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم
زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نم استحالة التسلسل
في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نم استحالة
اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وضرورية عند الاتصاف موجودا بذلك
الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما
يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول
بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان
وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن
صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة يطرأ على الماهية ويتعين بها
ولم يتصور ذلك في النفي الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود
ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها
والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها الثاني ان المعدوم يتصف
بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة
النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي
صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل
معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه
لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي
شيء وسلبه كاللاحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم

فقد يمنع لزومه بان ثبوت
بعض افراد الاتصاف لا
يستلزم ثبوت جميعها لجواز
ان يكون بعضها ثابتا بلا نزاع
وبعضها غير ثابت فيها فلا يلزم
التسلسل في الامور العينية

٧ وضرورته

ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف
الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث
لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا
معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريره انها لو كانت
ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي
فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت
محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته
ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في
وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم
وهذا محال لان العدد الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر
من القدر الذي بقي في العدم بقدر متناه هو القدر الذي دخل في الوجود فيكون
الكل متناهيا لكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب بانا لا نم ان الزائد على
الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس
كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل يسقط من الكل قطعة
فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل فالجواب النقض بمراتب الاعداد
ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول
بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص
منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا او اخص صدق كل معدوم
منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا
صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه
ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة
صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد
اعتبر في بعضها النسبة فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نفيا صرفا
بل ثابتا وهو صادق على المنفي انتظم قياس هكذا كل منفي عدم وكل عدم ثابت
فكل منفي ثابت وهو محال واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن
نفيا صرفا كان ثبوتا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات
الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وعند العذر كما في الفرق وح لا يصدق ان
كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الاول

تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي فكان متميزا عنه فكان ثابتا
لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة
ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى
على هذا التقرير فمن اورده لم يتفطن لمراد المستدل ولكون كلامه لا يفي اما
فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام
على انه لو فصل ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم
عين المنفي واخص لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا
الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي منافيا للموجود كان متميزا عنه
وكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه
مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقديرين لما كان زعم
الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليفرع عليه
ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على
المنفي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود
المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه
والى هذا يشير قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة
لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا
لكان المعدوم ثابتا ولو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا
ومما يجب التنبه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق
والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق
ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفي ولنا تمسك المخالف القائلون
بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز
ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم وقد يكون مرادا
فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان
التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا او ذاك والاشارة
تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه
ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سياتي فيكون الموصوف
به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج
فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني
انا لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي

ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا اتفاق في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع
النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور
الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من
المركبات الخيالية متميزة وممكنة مع انها غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول معارضة
او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد للنقض بالاحوال
من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا علم لها ولا وجود
لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان
قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي
الوجود او معدوما ففي العدم او لا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود
وغيره من الاحوال ليس لها حال العدم اصلا حتى يلزم ثبوتها في العدم
الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا
سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه
سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم
باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك
الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نم استلزامه
لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو
ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب
ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجه او لازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع
ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا فلا نم استحالته
وان اريد العدول الى السواد المتقرر في نفسه لا سواد فلا نم لزومه
وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه فان قيل لكل شئ ماهية
هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان او مغايرا فيكون
السواد سوادا سواء وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم هذا سوى ان
يكون السواد سوادا نظر الى الغير او لم ينظر وقطع النظر عن الشئ
لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا
كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه قوله هذا
في الشيئية يعني ان ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم
بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشئ حقيقة بحيث لو

يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلاف فنظرا الى الاستعمال اتفقوا على انه
اسم للموجود لما نجد شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم
مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله
تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره
ابو الحسين البصري والنصيبيني من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا
بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزم منهم ان يكون المستحيل شيئا وهم
لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سيأتي او يمنع عدم قولهم
باطلاق الشئ عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود
والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قايل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج
وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي
العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام
بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل اللغة ولا يقوم عليه
شبهة لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو
مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشئ وكون الاصل في الاطلاق
هو الحقيقة معارض بالالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال
او مبادرة فهم او نحو ذلك قوله احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود
ليس بموجود والا لكان له وجود ويتسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه
اي بما صدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا
للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان
الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى
ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان
يكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو
ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك
كونه واسطة بينهما قلت العذر اشد من الجرم لان ما ذكرت قول بالواسطة بين
الثابت والمنفي وبارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود
ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات
يكون بقيد سلبي هو ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم

وفيه نظر

واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود
معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا نم استحالته فانه
بمنزلة قولنا الحيوان ذو الحيوان هو السواد او البياض وسائر ما يقوم به من الاعراض
والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب
ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة
منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا انه موجود هو نفسه
هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم
والموجود بمعنى ما له الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي
له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون
كليا ولا معدوما والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا
معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات
الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا بموجود لاستلزامه
قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان
الجنس متقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا
لكونه مقوما للجنس وقيل بالعكس لو قوعه نعتا له والكل فاسد لان جزء المركب
سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم او النعت
لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل
الا بالاشتقاق ولذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع
او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يقتضي
كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول
على الانسان متقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله
وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في
المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض
لنفي امتناع قيام العرض بالعرض لانه انما يثبت بالدليل او يكون على طريق
الالزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه
العمدة وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركبهما

التشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج
شيء هو الانسان الكلي وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس
في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر يتركب منهما زيد ولذا
ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر يتركب منهما هو السواد
ليلزم من قيام واحد من الثلثة بالآخر منها على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض
بل في الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه
الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانما التعجب منهم
كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الموجود الذي
هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض
الموجود بل اخص منه قوله وانما يلزم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين
الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق
الخارج عاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا
عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول والحكم فيه
يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج والتمايز
فدفع بان مراده ان هذا التصورات بل التصور ان طابقت الخارج فذاك
والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء
كل صورة هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اعتقدت
في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها
هوية يكون المتحقق منها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في
الذهن تلك الصور فلا نم ان المطابقة يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة
بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة
باعتبارات مختلفة على ما سيتحقق في بحث الماهية قوله ونوقض
الوجهان بالحال بتقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة
في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك
مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا ويتسلسل كما ذكر في
الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان
ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا كان

جنسا للانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكر ثم
ما هو موجود لكم فهو جواب اما فان قيل الحال لا يقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من
صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة
ثبوتها ويتسلسل ولا يتعين حال للكلية واخر للجزئية او حال للحالية واخر للمحلية
ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نم استحالة
التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا
قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان عين المعقول
من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة
قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع
واستحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على
ما سيجيء واما ما ذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال الحوادث لا الى اول
لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات وبه يتم اثبات
الصانع وتقرير الكلام في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها
ومتشاركة في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال
حال اخر الى غير النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان
يكون للحال حال اخر وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو
صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال
ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود
ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم
فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم تختص بتلك الامور
التي يسمونها حالا ويشترك الاحوال فيه ويصح لا يوصف بالتماثل والاختلاف
لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما
معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد
والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من
الاخر او ليس قوله الثالث اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود
والا احتاج الى ايجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا

لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكان لم يكن قبل
الصدور موجدا فكذا بعده قلنا الايجاد عينه انا نقول مثل هذا لا
يصح في الامور الموجودة لان ذلك الايجاد للمعلول وهذا الايجاد للوصف الذي
هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا نم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا
فان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اشتق منه المحمول معدوما
في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع
ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج قوله ولهم اي للقائلين بكون المعدوم
شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات
الثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود
وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما تمتاز
بالصفات لا في الحقيقة والا لصح على كل ما صح على الاخر وهو باطل بالضرورة
ثم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم
صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان
وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان
هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية
لجواز ان يتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دليل وهذه سفسطة وذلك جهالة
عظيمة والجواب بانا بعدما نتصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق
بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك نجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او ما
بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان بتلك الصفات
نجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع على كون المعدوم
شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا ترى انا نستدل على
وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق
بوجودها الى الدليل ثم نقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة
بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس يمتنع ان يوجد
في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على راي
القائلين بان للمعدوم صفة قوله ولعل فيهم من تفاريع القول بكون المعدوم
شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهرية

والسواد بالسوادية الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا
فقال الجمهور نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها
اما متماثلة في العدم فيكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما متخالفة فيكون
بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس
لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة تتصف
بها حال العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق
المتشاركة في الوصف ح لا يرد شئ مما ذكر ومنع ابو اسحاق بن عياش انها
في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص
بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها ولا موط... لصفة اخرى والا تسلسل
لتباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السوا فيكون مختارا
وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موجودا للصفات لما مر انه وهو باطل
بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون للذات
المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات
والمعروض الذي هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية
فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهي اقتضاء
الجوهر حيزا ما تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون
وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معللا بالتحيز بمعنى الكون وذهب
الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز
بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم حالة العدم
فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لا افتقار بها الى الذات حتى لو
كانت عليها الذات او لفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم
دوامها فلا يوجد الذات وان كانت هي للفاعل بالاختيار ابتدا وانها لزم
حدوثها وهو محال ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم
فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط ~~واختلافهم في تفاريع~~ قوله ومثل
تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلون السوادية
للسواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشيا ومنها تعليل اختلاف الذوات
في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا

تكون الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب منه كالحيثية
وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية
والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة
الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل
قوله فان قلت لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة
بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلماء
المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان
العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل
والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجئ فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت
في الخارج لماذا وفيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني فهو قريب
من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة
بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى
عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت
في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد
الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم
سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجودات تتصف به سوا وجد
اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود
ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد
في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة
ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة قوله
واما ابتنا ذلك ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظنا قريبا من
اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود
لها اصلا كالاعتبارات الكاملة العقلية التي يسميها الحكما معقولات ثانية فجعلوها
لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود
والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني من
الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه
اصلا كما ذكره صاحب التلخيص الا انه على ما نقله صاحب المواقف وغيره الظاهر انه

لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما
انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر
والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كاللونية
للسواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له
تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا
لغيره ويمكن ان يدفع الاخيرين بان المراد التحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون
الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة
ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل قوله البحث الخامس قد اشتهر خلاف في
تمايز الاعدام وان اريد ان ليس للتمايز امرا متحققا في الخارج او ليست للعدمات او
المعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم
العدم افراد متمايزة عند العقل تختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر
فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود
المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح
طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل
الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في
تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل
اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك لوجود في الذهن على ما هو رأي المثبتين لم يتصور
معدوم مطلقا اي معدوم ليس له سابقة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون
التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود
متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان القائلين المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها
فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت
الموصوف بنفس المثبت للوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من
الثبوت الذهني وان كانت اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا قوله والعدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بتمايز الاعدام في
التصور مظنة للاعتراض بان التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية على ما هو
رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على انه

العدم

العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار ومنها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم
المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان تحقيقا ويورد ذلك على الذهن فيكون ذلك عدما
للعدم على ما هو عليه في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها
ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم
ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له
هوية في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع
الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم
عليه في الجملة فان قيل فما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع
الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست
من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور وثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة
انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب
عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو
صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم
عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة
ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا
وان كان مجهولا مطلقا فالحكم بعدم صحة الحكم حكم تناقض لان بعض المجهول المطلق
صح الحكم عليه وقد يجاب ان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم عليه ما دام مجهولا
مطلقا فيصح لا تناقض المطلقة فهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان يعتقد انتفاء الشرط
بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان
التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان
تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم
الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض
ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس يحتاج الى غير ذلك فينبغي ان
يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا
متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا
محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا
وقد تعالى في بيان بطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان
كل مجهول مطلقا فهو شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما ب او ليس

ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر فيه انا لا نم صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا وفيه منع ظاهر لو سلبا عن شيء واحد وههنا كما لا سلب لا ايجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا قوله وبالجملة ولا حجر زيادة تعهم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود ومن القضايا مثل هذا موجود هذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء ولعدم وامتناع صدق النقيضين في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر علم كل شيء حتى علم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جامعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور يكون الثاني قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتباين بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتباينين هوية عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل والتناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالط قوله البحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقا معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان او في الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما اذراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح

ها

فيها بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة تعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسما سما فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقا معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد ما يعم ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعة المحمول او كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام هي الحيثية المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس قوله ولا يلزم في حملها على الماهية قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول

او نقيضه وجوداً كان او عدماً او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجي تقييده من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجوداً او العدم فمعدوماً او السواد فاسوداً او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شي من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازماً من جهة ان الحكم على الشي يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن لغواً او تناقضاً الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصف بالثبوت وان التصور ثبوت ذهني **قوله** ولا يشترط يعني ان الحكم قد يكون صحيحاً اي حقاً وصدقاً وقد يكون فاسداً اي باطلاً وكذباً وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقاً وصادقاً لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعاً بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشي وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا ثبوت في الاعيان كالمعدومات والممتنعات فالجواب اجمالاً انا نعلم قطعاً ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلاً ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية نقيضها بالضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضاً فمن جعله اعم مما في الاعيان على حاشيتنا فهم هذه

جل

النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين تكون انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات والاحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال واستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان مثل الاحكام ما سوانا لا يحضرنا اصلاً او اخرج من قوة الى الفعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسماً في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فلنتبعه سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعاً لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلاً فضلاً عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو راي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلاً هو ما في العقل الفعال وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشي لما لا تحقق له حينئذ وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون بالمطابقة لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشي مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصور

ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا لم يتعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثاني

بان ادراك الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة قوله الفصل الثاني

في الماهية وهي لفظ مشتقة عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان

الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو واتفقوا ان المراد بما هو الذي لطلب الحقيقة دون

الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن خلل الحقيقة

في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير

بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء

هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم

انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به

يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا

وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه

ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء

وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد

بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية

من الافراد وتغاير عوارضها اي ماهية الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة

والمفارقة كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان

ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك

وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود

والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما تتصف بهذه العوارض

موجودا ومعدوما حادثا وقديما وواحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل تلك الماهية

اي يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على

الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث

يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي كما يقال الاربعة من حيث هي زوج

او ليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر

الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي ليست الا

الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي زوج او

ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال

ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا

داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او ليست هذا ولا ذاك

بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها او التقدير

انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات

الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا

الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك فما ذكر في المواقف من ان تقديم

الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه قال الامام ولو

سئلنا بموجبتين مما في قوة النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف

بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير

وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدول لنبين في المعدول عن الطرفين قولنا

فقيل الانسانية من حيث هي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك

اي ليست من حيث هي أ ولا لا أ بتقديم السلب صح لما مر والمخفي ما في لفظ المعدول

من المعدول عن الطريق فان قولنا هذا لا أ ليس من المعدول لنفي شيء وكذا قولنا

هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير

لم يقل احد بكونها معدولة وفي قوله يتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال

تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص

الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها

لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب

الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد بالتخص في امكنة متعددة

ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك قوله المبحث الثاني

الماهية قد يؤخذ بشرط مقارنة العوارض ويسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء

ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد يؤخذ بشرط ان

لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع

وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا

سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض

التي تحقق الصورة الذهنية بحسب الخارج لا المجردة باعتبار العقل وجعله اياه وصفا

لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية

زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض

الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة

بالاذهان وعلى هذا فيكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق
في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها
موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض الخارجية ويكون بوجهين احدهما ان
للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا
لا يكون ماخوذا بشرط لا ملحوظا مجردة وثانيهما ان للعقل ان يعتبر علم كل شيء حتى علم
نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن
وان كانت في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية
الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ
بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون
مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه
ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض
الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك
جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي
شبهة المجهول المطلق وقد سبقت **قوله** وما نسب الى افلاطون قد نقل عن
افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق هو انه يوجد في الخارج لكل
نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح
كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما
سياتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان
القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وان من
الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول
بوجود المجرد تناقض الكلام الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود
نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشار
الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا يتبدل ولا يتغير وقال صاحب
الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء الفارسيون من ان لكل نوع من
الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول
يدبره حتى ان للنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع
اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار وكذلك

مع العثراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه
على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان
مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هنا كل انسان محسوس فاسد
داثر متعلق المجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم
الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول
ولا يختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما يجيء
صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون
نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية
ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل ايضا
رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير
الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم
العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه الكثير
او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه **قوله** وقد يوخذ لا بشرط شيء
لا خفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذ لا بشرط شيء فاعم منهما
لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء والا مشروط
به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم
لا يكون ذلك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان
اللامشروط به وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه
كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان
المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم
لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج
انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه
ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز
بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج
لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج
لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم
التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا لا نسلم ان التجرد

المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شيء
اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون
الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كليته العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم
للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان
معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده
الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي
الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد
في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي
وذكر ابن سينا ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط
هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء
بان تتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه
زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل
جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع
تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد
في الوجود وقد تؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه
غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ
على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على
اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه
بعد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي فوقه وجعله احد الاشياء المختلفة
الحقائق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما انضاف
اليه فجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا
الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق صار المجموع
مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط
ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان
يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تحصل
تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان
متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له
لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع

لان

لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة
للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار تكون متقدمة على النوع في العقل بالطبع واما
بحسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء
يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو هذا حاصل ما ذكره ابو علي في الشفاء
ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث ١ ان المفهوم من المأخوذ بشرط
ان يكون وحده سواء ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وح يكون القول
بكونه جزءا او منضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد سواء لا يدخل فيه غيره على
ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له
هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى اخر من حس او
اغتذاء كان خارجا عنه انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح
اخرا بانه مأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني ٢
ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بالانضمام اليه للمأخوذ
بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان
المأخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب المغايرة بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد
من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط
شيء ٣ انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد
الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم
والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس
اليهما ٤ ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين لزم تقدمها في الوجود العقلي
والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل وهو معروض
الجزئية والجنسية والامر هو الماهية الحيوانية وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذ
في الاول بشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصورة العقلية من المفهومات
الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم
المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدا
فان المواد العقلية مأخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق
من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك
مبداه الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة مأخوذة
من مبدا خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكيم

المحقق مع مبالغته في ان المأخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء والموجود في الخارج دون المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال وقد توجد الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها ولا يكون محمولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوجد الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا ضبط ظاهر وغلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما ادعى به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره **قوله** المبحث الثالث الماهية اما بسيطة لا اجزاء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة والوجوب واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احاد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرادا غير متناهية ويلزم منه وجود المركب الواحد بالضرورة فهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى التركيب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه متعقلا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيطة ايضا بالضرورة كالوجود **قوله** ويدل على التركيب يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك ومما به الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتيهما والا امتنع الاختلاف في لوازمها فيكون جزءا وفيه المطلوب

تجريد

فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغوا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ما له جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد ما ليس بعرضي جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتمايزة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين وجزء الاخرى المتمايزة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي الاخر ولوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية المتمايزة بالذاتي او لوازم الماهية فان كانت كلتاهما كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما وان كانت احدهما كما ذكر تم واحدهما واما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب فيجوز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتيهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك **قوله** وقد يعتبر البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يوجدان متضايفين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب عنه بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة فهو معنى التركيب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة فبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب يقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقة فهو مركب بالقياس الى جزء والعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم

وقع ظ

تجريد

للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا بان لا يعتبر جزا من شي اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له اجزا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزا من شي فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا قوله ولا بد من تقدم الجز يعني ان جز الشي يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جز واما العدم فبالنسبة الى شي ما من الاجزا بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شي منهما ويتفرع على الاول الاستغنا عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغنا عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجز للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجز خواص ثلثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شي من العوارض الثانية الاستغنا عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجز والماهية بالبال بل بمجرد التصور للماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارها والاخص ان اكتفي بتصور الماهية والثالثة الاستغنا عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة للشي لذاته من غير واسطة سوا كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغنا عن الوسط بجعل القضية اولية والاستغنا عن الواسطة بجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام

الالعه

الاربعة وبياض السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجز الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجز الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشي متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك في الاوسط ابتناه على ما ذكرنا من ان الجز المحمول يعرض له الجزئية متقدما بالوجودين لكن اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية غاية الامر انها لا تكون شاملة بنا على ان من الاجزا ما لا يتقدم له في الخارج كلونية السواد او في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزا التي لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذلك قوله والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشيا حقيقية وحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتياج بعض اجزائه الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل بمعقولية انطباقها على كثيرين من الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويميزها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذي يخصص الجنس الى ان يصير حصة حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان يقال على اشيا مختلفة الحقائق واذا انضاف اليها

الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة
لتحصل بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي
يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لما تمايز بينهما في الخارج والا امتنع
حمل احدهما على الآخر بالمواطاة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو
اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيتحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في
الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل
يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات تتعلق بها
من جزئيات اقل واكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة
صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة تشاركه فيها عمرو وبكر واخرى
صورة تشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في
النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر به امتاز
السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل
جعلا ما واحدا واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج
وليس جعلا ما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز
عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي
ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان
يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ
على وجه كونه جنسا والكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما
الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل
ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي متمايزة بحسب
الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية
القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض
المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بانه طول وعرض
فقط فيكون سطحا وبانه طول فقط فيكون خطا قوله وكالهيولى والصورة يعني ان
الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم
الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة

امس

ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجي
بيان ذلك قوله وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر
من الافراد ولا يتوهم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان لم يرد به الاحتياج
اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد
الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط
العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في
المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في
الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا تفيض على
المواد في نفس الامر ويستتبع فيها آثارا مثل الترياق والسكنجبين فانه يحدث صورة
جوهرية هي مبدأ لتلك الآثار وهو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان
التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد قوله والاجزاء قد تتداخل
اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي تكون بينها تصادق
في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق
عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المتعدي والباقي او من جانب واحد بان
يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا
كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق
عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة
فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد
والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من
البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له
من الاضافة الى الفاعل كالعطاء للفائدة من المعطي او الى القابل كالفطوسة لتقعير
في الانف او الى الصورة كالافطس للانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم للحلقة يتزين
بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق الرازق والى ما
يكون فيما بين العلة والمعلول وشرطا له وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس
والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من
الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في

نسخة

الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب حوزا دية الممتزجة
بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي قوله
المبحث الرابع بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب
المتكلمون الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب
بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول
ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سيأتي
من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة يقتضي الاثنينية
فينافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة
بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر
عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه
ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي
الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم يكن
البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط
المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون
لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات
وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج
غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات
متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد
ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان
ذات المعلول عند اقتضائها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج
بكمالها بل لا بد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان
المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تاثير فيه ولا الاحتياج
الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بدون الوجود لما سبق في بحث العدم
فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول
ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل
الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق
هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل

ولا تاثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد
كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على انه كذلك
بالفاعل بالوجوه الثلثة على تقدير تمامها لا يفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع
انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود
او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة
وكل من الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب
ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد
فيجوز ان يكون المجعول ذلك المتشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا
او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام
قوله قالوا الخامس القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان
بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو
محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب
فلا نم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب
الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب
الخارج ويكون لا انسانا فلا نم لزومه وان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى
يصلح موضوعا للايجاب قوله فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف
في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخر
بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في
الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل ان الفاعل مجعولية
الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث
هي هي ليست مجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى
غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما
يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف
وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى
الغير على ما يعم الجزء وكل منهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون
من لوازم الماهية كالزوجية للاربعة حتى لو تصورنا الاربعة ليست بزوج لم يكن
اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كالتناهي للجسم وصورته حتى لو تصورنا جسما ليس
بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب

والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية
المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية
الماهية مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة
اعنى الماهية بشرط شيء وهى الماهية المخلوطة وضمها الى الهوية وان لم تعرض
للماهية من حيث هى ويحتمل ان يريد انه يعرض للماهية من حيث هى المجعولية
في الجملة اى بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن
قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض
الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج
الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى
الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى **قوله الفصل
الثالث** في لواحق الوجود والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع
وكذا التقدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة
في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين
في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة
والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحائف
جعل الوجوب والبواقي من لواحق الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق
الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير **قوله** البحث الاول تعين الشيء
وتشخصه الذى به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته
لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا
يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان
التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم
من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا
فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ولصدق التعين دون التميز حيث
لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها
في الجنس **قوله** البحث الثاني التعين امر اعتبارى لا تحقق له في الاعيان لوجهين
الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وننقل الكلام اليه ويتسلسل
فان قيل لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات
متشاركة في الماهية ليحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هى متخالفة بالماهية

متمايزة بالذات وانما يتشاركان في لفظ التعين او في عرضى لها هو مفهوم التعين فلما ضر وترك
ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في
حق الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل
لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية
التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات المعارضة التى لا تقبل الاشتراك وتغاير
المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضرورى وانما يصح الاتحاد بحسب
الواقع في الامور الاعتبارية كتقدم القدم وحدوث الحدوث الثاني انه لو وجد
في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه
على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين اخر فتسلسل
وهذا هو الذى يقال لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما
قيل ان تميز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان
معروض البياض هو الجسم الابيض به لا ببياض اخر وحاصله ان ذلك دور معية فان
الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة بما عرض لها من التعينات كحصص
الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها
سابق قلنا وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه
لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس
بان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون للشيء محتاجا اليه
ولا يكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو الحصة فيلزم تقدمها
وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهوية فلا يمتنع ان يكون هذا بهذا
التعين **قوله** احتج الخ لعله اى القائل بكون التعين وجوديا لوجوه الاول
انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود
بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض
له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الوصف اذا كان
من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع المركب اعتباريا فكيف اذا
كان مما وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق
على عمرو بل الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا

ما نفس المتعين
المراد بالمتعين هو ذلك الشخص الموجود
العلم وجوده

والجواب اما اولاً فلانا سلّمنا ان ليس مفهوم مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو وبكر لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيّد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلّم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحوها كل ما يعلم وجوده بالضرورة من غير ان ح لكون الذكر منها من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر افرادها بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهي المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة وتعينها وتكثرها هي العوارض المشخصة والنزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا او للتعين اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما دفعنا من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فاما ان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما

بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه جمع النقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما الممتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين ولكن لا يريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر قوله ختام تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد تلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك ويسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية ونحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا ما من كباح وجود كعدم البصر عما من شأنه او غيره مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم ولا يعرف بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعلم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد الا ان يكون ذلك باعتبار وجود في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا للشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بالموجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكالاثر بل

وجه رفع النقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا

الاعم من وجه والاخص الموجود ما لا يستتبع وجوديا كالانسان وغيره
من المفهومات المستقلة وامثال الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض
العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان
الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا انتبه العقل الى الوجود
يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان
العوارض المشخصة وجودية والهذية اعتبارية وتميز الفرد عما عداه وعدم
قبوله الشركة ولونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية قوله البحث الثالث
لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على
كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي
الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن
للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان
كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب
فان قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم
والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل
يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة
ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان ذلك
الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها
وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية
والتشخص وان كان قيد بعدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية
مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل
لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان
يحتبر بفضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
ما ينضم الى الكلي ويفيد الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله
جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي واخر ينضم اليه ويجعله جزئيا
بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات
والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق
المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص كما يستند

عندنا

عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما يشاء
من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت
لم تكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما هو التعدد والاشتراك
في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر
واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب
الازمنة والامكنة والمواد وساير الاسباب فيتعدد التعينات واعترض بان
الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مما معه التعين لا ما به التعين فان
قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا
قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية
او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم
فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب
ما لم يتبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان
التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في
شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم
تشخص الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص
لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء والحال او المحل لا يجوز لان الحال في
الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه ضرورة
انه لا يصير هذا الشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان
يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى التشخص دون الماهية
او التشخص اقرب واوفق بكلامهم والمراد بمحل التشخص معروضه في الاعراض
ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد
البدن وتعينها به فاما العقول المجردة فيستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص
لا اي مجرد الاضافة كتعقل الفلك الاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متاخرة
عن وجود الفلك المتاخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم
من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في المتشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة
التي يستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها

يستند اليها التشخص

أو للتشخص المعلول لغيره أو لمادة أخرى فيتسلسل أجيب بأنه لما فيهما من الكميات
والكيفيات والأوضاع وغير ذلك من الأعراض التي تتعاقب عليهما بتعاقب الاستعدادات
حتى لو ذهبت إلى غير النهاية لم تمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات
والأوضاع الفلكية وإذا استند التشخص إلى المادة تكثرت أفراد الماهية بتكثر
المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا يفتقر إلى قابل آخر وإنما تفتقر إلى فاعل
يكثرها واعترض على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بأن تعين الأعراض الحالة في المادة
إنما هو بتعين المادة على ما يجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا وأجيب بأن
تعين المادة إنما هو بتشخص الأعراض المتعينة بتعين ما لا بتعيناتها الخاصة الحاصلة
بتعين المادة وحاصله أن تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور و
حصول التشخص من انضمام الكلي إلى الكلي إلا أنه يرد عليه أنه إذا جاز ذلك
فلم لا يجوز تكثر الماهية (وتغير) وتغير أفرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها
من غير لزوم مادة **قوله** المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والإمكان جعل
الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا إلى أن ضرورة سلب الوجود عن الماهية
حال لها أو إلى أنه من أوصاف الماهية المعقولة أو لكونه في مقابلة الإمكان
أو لأن المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما **قوله**
المبحث الأول قد تقرر في موضعه أن هل إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه
أو مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فإذا انتسب المفهوم إلى وجوده في نفسه ووجوده
لأمر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والإمكان لأن حمل الوجود
على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطته قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود
والأربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود
والأربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الإنسان موجود أو يوجد له
الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم أو الربط بواسطته لكنه يندرج فيما
ذكرنا من حمل الوجود أو الربط بواسطته لكونه أعم من الإيجاب أو السلب وتصور
هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب إلا أنها قد
يعرف بتعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود أو اقتضاؤه
أو استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم أو اقتضاؤه أو استحالة الوجود والإمكان
جواز الوجود والعدم أو عدم ضرورتهما أو عدم اقتضاء شيء منهما وهذا لا يتحاشى

عن أن يقال الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه أو ما لا يمكن
وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو
كان المقصود إفادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وأظهر هذه المفهومات
الوجوب لكونه تأكد الوجود الذي هو أعرف من العدم لأنه يعرف بذاته والعدم يعرف
بوجه ما بالوجود والنزاع في أن مفهوم الوجوب والإمكان وجودي أو عدمي
مبني على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن أما في
الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه
وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع وأما في الممكن فكالاحتياج إلى الغير
والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود أو العدم وما به يمتاز
الممكن عن الواجب والممتنع **قوله** المبحث الثاني كل من الوجوب (جوب)
والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لأن ضرورة وجود الشيء أو لا
وجوده في نفسه أو ضرورة وجود الشيء لآخر أو لا وجوده له إن كانت بالنظر
إلى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للأربعة
وعدم الفردية لها فذاتي وإلا فغيري وهو وإن لم ينفك عن علة لكن قد ينظر إلى
خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر إلى
وصف الذات الموضوع كوجوب حركة الأصابع للكاتب وامتناع سكونها له
وقد ينظر إلى وقت له كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه
في وقت التربيع وقد ينظر إلى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط
كونه متحركا وامتناع السكون له **قوله** والموصوف بالذاتي يعني إذا
أخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجوب لذاته كالباري
تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين وإذا أخذ
رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود
[illegible] لموضوعه نظرا إلى ذات الموضوع كالزوجية للأربعة وبالامتناع الذاتي
يكون ممتنع الوجود نظرا إليه كالفردية للأربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب
الوجود لذاتها أي واجب الثبوت للماهية نظرا إلى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى
اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا يسقط ما ذكره في المواقف من أن الوجوب
والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها وإلا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذاتها وذلك لأنه إن أراد كونها واجبة لذاتها اللوازم فالملازمة ممنوعة

او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا اليها
ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود فيه
محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او
يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا صدق عليه ذاك او يحمل عليه والتحقيق
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب
العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قوله والامكان
ذاتي لا غيري اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود
او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو
محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب قوله وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب
والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان
الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب
انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان العامي فان
العامة يفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان
العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام معنى
واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين
اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق
بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا
يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى
الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب
وبهذا ينحل ما يقال على قاعدة نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح
هذا لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما
ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس
بممكن عام فهو ممكن عام قوله وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز
وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة
الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في
المستقبل لانه لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال
فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي

العدم

العدم في الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضروري فيجب الخلو
عنه وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب
ويشترط الخلو عنه كذلك العدم مخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا
فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان
الاستقبالي امكان حدوث الوجود فطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم فلا يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود
في الحال من غير لزوم محال قوله وقد يعتبر اشارة الى الامكان الاستعدادي
وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل
كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة
الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية
كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم
بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل قوله وعروض للامكان يعني ان الماهية
اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها
او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت
لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي
واعتبرت نسبتها الى الوجود فيحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان
فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ لها
ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود
فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على رأي من يثبت الواسطة
والغيريان يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان في اسم الضرورة
الا ان للاول ضرورة الوجود وللثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف
اليه وكذا الوجوب والامتناع متقابلان بحسب المضاف اليه بان يضاف احدهما
الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر بطريق الاشتقاق
بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير

يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع
صدق احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه
يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب
بالذات والممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا
اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر
بان ينعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد المعدوم
الممتنع بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع لامتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون
الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات
لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات
والامتناع بالغير منع جمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب
بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو منافي الواجب بالذات والممتنع
بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على
معلول واحد سواء الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات
والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات
والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر
وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك
لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نم انه لو كان
واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر
وبين الامكان والوجوب الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب
او ممتنع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود او لا والثاني اما ان يكون
ضروري العدم او لا فالثلثة لا يجتمع ولا يرتفع وهذا في التحقيق منفصلتان
كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة يكون من اكثر من جزئين
فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض بضروري الوجود والعدم ليس بشيء
لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على
قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بعرض مفهوم ثابت ومنفي فيجتمعان او ليس بثابت
ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وكذا بين الواجب والممتنع والممكن

منع الجمع

الانقلاب

الانقلاب قطعا لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات
قلنا لانه ح لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل الاوقات فان قيل الحادث ممتنع في الازل
لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن
قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل
اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نم انه يصير ممكنا فيما
لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نم ان الحادث
ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فان ازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان
الازلية منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نم ان مقدورية الشيء
بعد وجوده يصير ممتنعة بالذات بل انما يمتنع بالغير لمانع من الحصول حتى لو ارتفع بقي
مقدورا كما كان قوله المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة بين الموضوع
والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة هي الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا
الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة في نفس الامر يسمى مادة القضية
ومن حيث انها تعقل او تتلفظ بها يسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان تكون
نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وح يصدق القضية او لم تطابقها
بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وح قد يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان
بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما
لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات بما لها من التفاصيل لان الغرض من
معرفة القضايا تركيب الاقيسة لاستخراج النتايج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب
موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد
في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى يكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان
هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون
المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع
والظاهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية الوجود او اللاوجود رابطة والوجوب
او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه
الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا و
موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما
او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا

الوجوب

فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول وآخر
هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة ويكون نسبة كل
الوجوب والامتناع الى موضوعاتها بالوجوب اذ الاخرت ذاتية واذا احل
الوجوب والامتناع غيرهما بقى الامكان وممكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن
الوجود فى نفسه وممكن الوجود فى نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد
يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ما يمكن الوجود
لغيره ممكن الوجود فى نفسه من غير عكس **قوله** المبحث الرابع لا خفاء فى ان
الامتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا
لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا
الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب وللواجب
ماله الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة
معا وهو محال فكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا فى الوجود والبقاء
والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك
جعله صاحب التلويحات قانونا فى ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا مترادفا
اى كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه
ثانية تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وبارة وهو صفة عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق
فلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولهذا لم يكن الامور
الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطويل طويلا
ونحو ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا
امرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم ليلزم التسلسل وكذا الباقى قلنا لانه
لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب
اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى
للواجب الا ماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود
والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك
فلم يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم يصح ذلك فى الامور الاعتبارية بان
يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد فى الخارج
وعرفت فى المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب

والامكان

والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك حالها واحد فى انها امور موجودة
عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او
حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة موجودة لها امكان موجود
له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل فى وحدات الامكان وامكانات الوحدة التى هى
امور مترتبة مجتمعة فى الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم
سلسلة من وحدات الامكان وامكانات الوجود واخرى من تعينات الامكان وامكانات
التعين وعلى هذا فقس ولما كان هنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون ان البارى
تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق فى الخارج لا فى الذهن فقط
وكذا امكان الانسان ووحدته وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضى
كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة فى الخارج لها صور عينية قائمة
بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب فى الخارج انه بحيث
اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان
ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشئ
متعين او واحد او كثير او قديم او حادث فى الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل
الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما بالايجاب لا بالسلب وهذا ما يقال ان
انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فى الخارج كما فى قولنا زيد اعمى
قوله وقد يستدل كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له فى الاعيان مما
لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل
على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب
العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم وبناه على ان كلا من الوجوب
والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع
ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافى كونه وجوديا
يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثانى لو كان الوجوب موجودا
لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين احدهما ان
الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه
ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى

لنفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود
يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب يكون للوجوب الممكن
في نفسه لضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن
لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن
فكيف الى الممكن والجواب انا لا نسلم ان الوجوب ما به الواجبية بل نفسها
وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال في نفسه وانما يكون
كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا امتناع للواجب
الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان نعتت كلا منها ممكنا
في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف
لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في
انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا
الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب
متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا
بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان
كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
ننقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب
الواجب بذات الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا
وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم
المعروض على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا
امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون
الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع
هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما
الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير
ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان
امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل
وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو
الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من

كونها

كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن
ووجوده فيكون متاخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا
وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا
يكون متاخرا ويلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه
وبين الماهية تقدم وتاخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية
والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من
غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية احتج المخالف
بما سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري
والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان
امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين
وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على
كونهما موجودين او عدميين اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على
محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فالوجه الاول من تمسكات المخالف
وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود
ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تاكد الوجود واقتضاؤه واللازم
باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما
محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود
واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين
لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا
عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم
وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء
على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق
على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع
افراده الممكنة موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين
كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر
من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات
ان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء

بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا الامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا بمعنى ان لا يصدق النقيضان المتناقضان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كما ان النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نم الملازمة لجواز ان يكون المحمول عما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع دائما بل ضروريا في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذلك هيهنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا ان ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان مبنى ذلك على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية **قوله** المبحث الخامس من

خواص

خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقاربهما مفهوما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان ولان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها ففي الجملة لم ينقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب **قوله** والاستدلال القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم القائل بثالث والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله لا قبلا وسابقا بالذات ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهو متلازمان بناء على ان احد الطرفين ممتنع الوقوع مع التساوي فكيف مع المرجوحية

عبارة المواقف هكذا ولانه نفي محض فلا يصلح ان يكون اثرا فزعم الشارح ان الضمير في قوله ولانه يرجع الى العدم حتى قال في النقد لان العدم نفي صرف وقد اورد عليه ما اورده والوجه الشريف اخذا من كلام الامام بما يندفع به اعتراضه حيث قال ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة لان يكون اثرا للموجد واذا لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد ونحوه ولانه اي الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به التاثير والايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلثة فتامل لمولى حضرت رحمه الله الملك الاله

فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما يجي من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فتسع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس ببديهي وقد قال الامام في المباحث انه على تقدير كونه ثبوتيا معنى عرضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه قوله ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان التاثير حال العدم باطل لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان حادثا لا مستمرا لا يقال في الكلام اختصار والمراد ان التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود فهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم فهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه نفي محض وقوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التاثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر ح ولا تاثير لانه دائما عين الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نم

هو الوجه انما يتجه على تقدير ان يكون احتياج الموثر الممكن الى المؤثر لاجل امكانه لانه نسبة الى الوجود والعدم على السواء واما اذا كان على الحاجة هي الحدوث فلا يتجه لاختصاصه بالوجود لان الحدوث هو الوجود بعد ما لم يكن كذا ذكره السيد وهو امنه على هو في تقرير المواقف واما على تقرير الشارح فانت خبير بان استواء نسبة الممكن الى الطرفين متفق عليه فيتجه الشبهة مع قطع النظر عن كون علة الحاجة هي الامكان لكن قول الشارح في تقرير الجواب فان المقتضي فيه سالم عن المانع ربما يشعر بما ذكره السيد ولكن ينبغي ان يوجه بحيث يوافق الاطلاق السابق من الشارح فيراد بالمقتضي تساوي نسبة الطرفين بالنسبة الى ذات الممكن على ما قال سابقا وبهذا على الحاجة التي وقع الاختلاف فيها بانها الامكان او الحدوث فتامل

لزومه فان وجوده الحاصل بالتاثير مقارن له وقد نختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومبنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التاثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تاثيره في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجيحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد المائين والجائع يأكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلية وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا لجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل والمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما

ثابت في العقل ممتاز عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح
علية للوجوب ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج
ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتاثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته
بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل لما مر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية
الماهية من ان الماهية ماهية والوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان
يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها
انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا
ممكنا له مؤثر واحتياج ويتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر او احتياج الاحتياج
عينه لان ذلك ممتنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية
او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة
وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة
وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة
للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان
الحاصل قبل الاذهان هو كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول
هو المؤثرية او الحاجة قوله المبحث السادس قد سبق ان الممكن محتاج
الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء
المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتج الفلاسفة
على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي للوجود او العدم بالنظر
الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا لسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف
بان الحدوث وصف للوجود متاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
والوجود متاخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج جزءا او
مشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءا لها او شرطها لزم تاخر الشيء عن
نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان
العقل اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من
العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون
هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير

المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلية انما هي بحسب العقل يعني
انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هي
التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا
يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتاخرين اظهر
وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او
الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء ولزم المعلول
بدوام العلة واللازم باطل لان التاثير اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر
فيلزم تحصيل الحاصل لحصوله بسابق واما في البقاء او في امر متجدد وهو تاثير
في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان
علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي
محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى
المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى
امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت ان استمرار
الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ما منسوبا بالاضافة الى الزمان الثاني
وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود
والنزاع في ذلك قوله المبحث السابع الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه
بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن
جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء
شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند
وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا
يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولوية
العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم
اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع
البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم
مرجحة بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه
ح يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف

الآخر بترجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارج وان
اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه
فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا
لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم
كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر احتياجه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه
الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما
ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن فلا يكون
ممكنا بل واجبا او ممتنعا هذا خلف واما ان يمكن ومع وقوعه اما ان يكون بلا
مرجح فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد
رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى
بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم
من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك
لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي
تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو
اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاء
والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو
لا ينافي اقتضاء احدهما الا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث
انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب او لا
فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول
بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا
ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال
اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم
وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما
لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب
والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة **قوله** اذ لا
بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد
الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع

الطرف

الطرف الاولى بالاولوية ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية
ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق ويعد ما
وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وههنا وجوب لاحق يسمى الضرورة
بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر
واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو
باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر
ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني
وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون
بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل بمعنى ملاحظة هذه المعاني
واعتبار الترتيب بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب
لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة
الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة
التامة فيكون متقدما عليها لا متأخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في
الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع
ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا
بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار ومع
ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد
تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه
قوله المبحث الثالث في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة هو الوجود
واما الموجود فباعتبار ذلك وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم ~~فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود~~ والحدوث
قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية
بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا
هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود
الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي
بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات
الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى

ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي
اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو
مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
قوله ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما
وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله
الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سيأتي
والمتكلمون منا للصفات الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله تعالى
وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم
الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة اي العالمية والقادرية
والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم
حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد
القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في
انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا بما يلزمه لانهم قالوا الاحوال الخمس المذكورة
ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول خمسة قديمة ولا
معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت
ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم
بما لا اول لوجوده الا ان تغير التفسير ونقول القديم ما لا اول لثبوته وكأن
في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود
الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول
لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف
عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن
تسامح **قوله** والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار يعني ان اثر
المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد الى شيء قصد الى
تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين ولا نزاع فيه لكن
وما نقل في المواقف عن الآمدي انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد
ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما فلا يوجد
في كتاب الابكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم
ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم للباري الا بالذات

كذا في الابكار

كما

كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بانتفائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا
مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلا لا نسلم اسناد حركة
الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج ثم صرح في شرح الاشارات
بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان
المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة في
ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبائع الجسمانية والى انه تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وانت
خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه
عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع **قوله** دون
الموجب اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات لا فاعلا على ما يزعمه الفلاسفة
لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما
يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك
ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا
الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان
تأثيره في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون
حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق من ان الممتنع ايجاد
الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو لا يلزم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء وايجاده
اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون
هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه **قوله** فالقديم يمتنع عدمه لما امتنع
استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته
وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة
كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل
واياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط
او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل
لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه ح يكون حادثا
والكلام في القديم فان قيل والقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع
عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة

انه

فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما
ممتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات
قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج
الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة
الى ذاته لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم
فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا وسيجيء لهذا زيادة
بيان قوله وزعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق
بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا وهيولاه
ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة
والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته
ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم
اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مادية كبعضها
وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد
ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحامل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت
حادثة لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل
وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس
ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام
امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما يتوهم من ان
امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان
وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه
لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا لامكانها قائمة بها اذ ليس للقديم
حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء
صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم فقيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك
الا حال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنورد من كلامهم ما يدفع هذا
الاشكال والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن
فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان

ضمنا

ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل
وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث وما يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل
للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف اشارة
الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان
الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة
مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايجاده الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت
بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو
من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا
حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت
واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار
التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا
فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف
الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث
فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف
بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث والزائلة
عند وجوده لكون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال
بواجب فيه تردد قوله فان قيل اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال
وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا
تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس
الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم
ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شيئا
اخر او يوجد له شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا خفاء
في احتياجه الى وجود شيء آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان
وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد
كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج
الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع

حتى يوجد له شيء

او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث
هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن كذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير
بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا
لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به وهو
محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد ولانه لو
ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا
فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن الحادث امكان وجود
فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفا لم يحتج الى ما ذكره من التفاصيل وثانيها ان المراد
الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة
التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام بدوام علته التامة بالضرورة لما في
التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط
آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة
لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا
خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق
من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث
حالات متقربة الى الفيضان عن العلة هي استعدادات المتفاوتة في القرب
والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم
بل متعلقا به هو المعني بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع
القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته
القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث قوله
واما المدة احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق
حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر
وما ذلك الا بالزمان وثانيها انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم
وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا يتعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على
ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل
اعتباري يعرض للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز الباري

حيث

حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متحيزة وانما يبتني على صحة
الحكم بان هذا متقدم على ذلك كتقدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم
عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على
افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد عرفت ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه
الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة بمعنى
ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على
المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على
البعض ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك
بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب
الوضع وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام على الماموم وتقدم الجنس على
النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده
ليس بها بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة
والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال
في بيان الحصر من ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا
فان كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم
فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا فبالطبع او ان
المتقدم ان توقف وجود المتاخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف
فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدا محدود
فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل
باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم
فبالزمان والا فبالعلية والثاني يفتقر لا محالة الى هذا الاعتبار فان كان كمالا في
المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه ليس اكثر من ضبط مع ان التقدم
بالطبع قد لا يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون
الوجود وبعد تمام الوجوه فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان
والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة
والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون

تقدم علم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان والابض (؟) في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا بناء على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتاخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتاخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطة اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزماني لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزمان بوسط او بلا وسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتاخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتاخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة او الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتاخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون ذات المتاخر بان يبقى بعض شروط التاثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر وجودا بل عدما والمتاخر يستلزمه وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفي التقدم والتاخر فبين كل متقدم ومتاخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو مع المتاخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا فقس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي وفي تسمية التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم متقدم محتاج اليه باعتبار الذات وحقيقته دون مجرد الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد والعلة في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة

المواقف

المواقف **قوله** ومن ههنا تردد وقد اختلف العبارات في ان مقولية التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا للكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السوية لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتاخر كالتاثير في الذي بالعلية وكونه مفتقرا او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدا معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان اريد اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فمثله يتأتى في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني **قوله** المنهج الرابع في الوحدة والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لمثل ما سبق في الوجوب والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا تعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة علة الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدا الكثرة والعقل انما يعرف المبدا قبل ذي المبدا والكثرة يرتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة **قوله** والقطع لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الموجود والماهية وذكر له وجهين

احدها انا نتعقل ماهية الشئ او وجوده من غير ان نتعقل وحدته او كثرته بل مع
التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك
وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيها انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء
واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اواني كثيرة حتى صارت
مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير
زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان
كذلك وقد يستدل بنقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان
الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها
بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد من العدمي
ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة
جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها
لو لم تكن موجودة لما كان شئ ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا
لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم
منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هذا خلف واما ان
تكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدميات
امرا وجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا
خلف ~~واما ان تكون امرا وجوديا وهي عبارة~~ ولما بطل كون الوحدة عدمية
ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات
ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومن
تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت لها وحدة لكونها
موجودا مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات متشاركة في الوحدة ومتمايزة بخصوصيات
فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار كما
مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن
الكثرة الا المتألف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى مع ما مر
الوحدة قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة
ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان اقسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض

الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد فمعروض الوحدة اما ان
يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو
الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا
للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا
فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات
وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال
وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد
بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي
الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر سواء كان التلازم
طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان
اعتبرها لها قبل حصول الانقسام فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحد
والممكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى عند حد مشترك وان اعتبرها لما عند حصول القسمة فانه
لا بد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان يتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس
فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان
المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكن ماهياتها متفقة الحقيقة وبالموضوع
ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها
بالشخص لكن يعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة
واما الجوهر الفرد فلا يصير واحدة ثم الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب
الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب
الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات
مجتمع من ستة دوانق يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة
منها لا يسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام
المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكره من الاقسام الثلاثة انما يجري في الحكم كما
فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام من اقسام الواحد التام هو الذي
يشتمل على جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات ليصح
على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة يسمى بالناقص وفي
المطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة

معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء
الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير بمعنى كونه
ذاتيا غير عرضي او ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك والاول اما
ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا
مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة
الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد
بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون
الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب
والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك
الى المدينة والتدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في
ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير والتدبير
محمول عارض لها كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به الاشتراك
وهو لا يكون الا بحمل بالمواطاة او الاشتقاق قوله وبعض هذه
الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او
التواطي لكونه منها واصلا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض
وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة
وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل واحدا بالتفاوت في الاشدية والاقدمية
لكونه غير متعقل قوله وكذا الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول
بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد
الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو
الكم المنفصل عليها دونه وما قيل ان العدد الاول اعني الواحد ليس بعدد
فكذا الزوج الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف
لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متالفة من
الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او
سبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يتضح بانه لا اقل
منه فان الاثنين انما يتالف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع
آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة

الحاصل

الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد
فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة في العقل
دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب
حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان
اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا
لزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو
ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس سوى الوحدة
الاعتبارية قوله ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء ان
في اناء واحد والاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون
والفساد كالماء والهواء صار بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون
الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الاخر
الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين
او فردين منها او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يحتمل زواله
اذ لكل شيء خصوصية هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء
واعترض بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس
اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع
الزوال دون اتحاد الاثنين والثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا
باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما
كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما
يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما
لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك
اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون
فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود
واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يكن التفصي عن هذا المنع
الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال
تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بان دعوى الضرورة في محل النزاع

وبان امتناع اتحاد الموجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق
قوله ومن خواص الكثرة التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا
قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم
والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد
فلا يتصف به المعدوم واما التعليل فانه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدوم
وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل
الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان لانه يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه
الآخر وكذا الصفتان المتغايرتان مع موصوفهما سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان
بان يوجد الموصوف ويعلم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب
الوجود والعلم فلا حاجة الى التقييد فقولنا في حيز او علم على ما ذكره الشيخ وهذا
التفريق مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي
ليست غير الموصوف ولا عينه هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة
القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عمدتهم
الوثقى في التمسك هو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدي غير
عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته
وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم اجيب لا يفرق بين الصفات
المفارقة واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من
الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام
نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف
المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما
لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك
من جانب وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون مانعا
لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف
مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك
من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع
دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب
بالبرهان وهذا غاية توفيق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الشيئين هما
اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا ابهامه كثيرا ما يقع موقع

كل

كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل
انه يستحيل البقاء ولو تغايرت الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي شيئين
متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل
العالم من حيث انه معلول او مصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا
متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة
بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المتضايف
وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين
المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا
ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا
موجودين فان قيل التغاير مثل الابوة والبنوة والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين
ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف
الاضافة فليسا بموجودين فكيف يتغايران والتغاير عندهم من خواص الموجود
وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة
مع الفعل لعدم [مشطوب] الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك
في التعقل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس
عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من
غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند من
يقول ان الاستطاعة يصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري مع العالم والجواب
بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرنا واما على ما
نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون
تقرير الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم لامتناع
تحيزه وعدمه دون العالم وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع
انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ورده انه لا يكفي هذا
القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان يعدم
الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك
تعقلا ما لم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري لا ينفك عن العالم في حيز او عدم
بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يوجد التعقل اعم من المطابق

والعدم

وغيره وح بلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل علم كل بدون الآخر فما ذكر
في المواقف من انه يوجد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا يقال
يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول
لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود
فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري ليس على
ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف
المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة قوله
والجمهور على ان الغيرية تقتضي الهو هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان يصدق انه هو هو
وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى الكاتب والا فبحسب
الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى
الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين ثم ان الغيرية اضافة
بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان
احدهما ليس هو الآخر الا انها حقيقة ازلية في نفس الامر كما يشعر بها مفهوم النقيض
ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان
او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذهب اليه المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء
قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما
كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع
بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع
النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران
في الذهن ومن لم يقل لم يصرح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد
بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن
فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلانهم منعوا ذلك واثبات ذلك بالدليل
فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه حينئذ لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد
متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة
ولن يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وتعقلهن هذا الكلام ظاهر لان مغايرة
الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه ودعم هذا القائل ان

هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به الا جعفر
بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء
والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع والقدرة مع
الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية قوله وبعضهم
قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل
والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين
انما يتحقق اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد
اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات
بدونها كما تمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم
وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل التناقض مع الجسم فانها غيران
واما الجزء مع الكل فلانه كما تمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة
يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف
الجزئية يمتنع بدون الكل وح يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ
مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران
بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك
بناء على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض
الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض قوله
تنبيه يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد
القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات
وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع تقدم غير الله تعالى لا تعدد
القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن
متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا
بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان
وان لم يكونا غيرين قوله ومنها اي من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك
في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على
نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا
وتقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر

حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران
احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الاخر
وينوب منابه فمن ههنا يقال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز
ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الاخر والمتماثلان وان اشتركا في
الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد و
التمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل
وجه واعترض بانه لا تعدد ثم فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة
قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا
في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي عليه الصلوة والسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل
واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب
ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمروا لو اشتركا في الفقه
وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الاخر صح القول بانهما
مثلان في الفقه والا فلا قوله واما اشتراط التغاير فمختلف فيه قال الامدي
واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة
لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى
غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة
من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان
القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر
عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف
الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا قوله ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين
اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان
العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا
بحسب المحل لان قيامهما به ووجودهما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما
يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة
الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى
كل منهما على السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وح لا يبقى الامتياز
البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد

مواقف

بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكره على تقدير تمامه يفيد عدم الاثنينية
في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم
نظري بشيء ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز
لما حصل القطع بالحاق شيء من الاعراض لجواز ان يكون ثمة مثلا لا يجتمعه واللازم باطل
للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد
المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل
الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول بمنع الملازمة لجواز مانع اخر كانتفاء
شرط النظر وهو عدم العلم المطلوب ولجواز القطع بانتفاء المثل ضرورة او
استدلالا والثالث بمنع المقدمات وتمسك المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له
سواد ثم اخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نم ذلك بل السوادات
المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة متشاركة في
عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد فيعرض للجسم الذي يشتد سواده على
التدريج في كل ان نوع اخر قوله ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو
كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد
بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة
الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدميين والعدم
مع الوجود ولذا قالوا لا تضاد في الاحكام وسائر الاضافيات لكونها اعتبارية
لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم
زيد بل ظاهر التعريف يتناوله اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد
وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج
مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن
المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة
مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم
بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في ان واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما
بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون ولذا لو تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا قيد
الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد
على الاطلاق فانها لا يتضادان وان لم يمتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا

اعتبر اضافتهما الى معين لكون الشي صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفا في انه لا حاجة
الى هذا القيد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب
ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين
كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد
ولا تماثل الا عند اختلاف المحل قوله وعند الفلاسفة ما سبق من اقسام الكثرة
واحكامها على رأي المتكلمين واما على رأي الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان
كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض
او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في
الانسانية اولا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل
توارد هما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث
واما قيد وحدة الزمان فيستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز
عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج
مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة
واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق
كبياض الرومي وسواد الحبشي قوله وان كانا وجوديين يريد حصر اقسام التقابل
في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا
وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر فمتضايفان كالابوة
والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا
فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه
كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد
واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب ثم انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين
كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار
عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية
المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشي واذا جاز ان يكونا عدميين فلا بد
ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر

في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم
والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما
بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون
احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق
على المقيد ولا بين العدمين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير مادتي الاضافة
اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الاحمر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود
فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان
يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين
وموضوع العدميين كاللاسواد واللابياض متعدد ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد
لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التفصي عن اشكالين احدهما ان مثل اللاانسانية مع اللافرسية
داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما
غير التضايف فظاهر واما التضاد فللاطباق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع
ورودهما على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان
ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما
في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء
التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع
العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما في اللاسواد واللابياض
بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل
ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة
للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا
بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فللتصريح
ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا كزيد للعدل و
الجور او نوعيا كالانسان للرجولية والمرئية او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة
او اعم من ذلك كالشي للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد واللابياض
لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك لا تعقل
باختلاف الموضوع في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف
الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا

كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان
ليس بانسان وضد لقولنا لا شئ من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور
اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب
اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها
تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شئ وفي القضايا
باعتبار الوجود اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين
المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في
الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا
ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا الثبوت المحمول له وعدم الثبوت على
ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق
والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد
ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد
محال وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى
السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار لا وجوده
في ذاته او لا وجوده في غيره **قوله** وقد يعتبر في التضاد ما مر من تفسير
التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق
واما في مباحث الفلاسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين
ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة
والعدم ان يكون العدم سلب الوجود عما من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية
عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق
من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي
لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق
بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد
مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الالتحاء والمرودة

(margin: ومعنى)

وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر ها وطا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة
لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون
بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من
الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد
المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة
والظلمة للنور والمص للصغر والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية
صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب
والسلب بل وفي كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام
الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون
والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في
النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل
الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد
ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني العدد
مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح
ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا وح يكون
تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام **قوله** ومن حكم التقابل جواب عن اعتراض
تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل
تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد ومنافيا
له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم
التضاد العارض لمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المتقابل منه بمعنى
ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد
مباين له كالسواد والبياض فانه لا تضايف بينهما **قوله** وان مقوليته
يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا
ظاهر في التضايف كان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فيرد وبالجملة
فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع
فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك بان الخير فيه
عقد ان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير ينفي الذاتي
وكونه شرا ينفي العرضي والاضافي ان المنافي للذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر
بانه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه التضاد اي اشد انواع التقابل هو
التضاد وجهه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع

(margin: والمضاد الا بالتقابل او مضافا ... وهذا الا ثنا في كون التقابل اعم)

(margin: ... بانه اشد انواع التقابل ...)

وردّ بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر
بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشدّ
الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول الشدة والضعف في اضافة من
الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية
الظهور بخلاف الوجود في قوله ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما
الى القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني دون العيني يعني ان السلوب
اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا
معاني غير متناهية لانه ليس بحجر ولا شجر ولا مثلث ولا اشياء غير متناهية
كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء
هو ايجاب او سلب كيف وانهم لا يعنون بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى الاسود
وهو موجود في الخارج قوله وانهما اي ومن حكم الايجاب والسلب
انهما اذا انتقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء
وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف
سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع او لخلوّه عنهما
كما اذا حمل الاعمى والبصير والاسود والابيض والاب والابن على
العنقاء وعلى العقل فان قيل ان اريد بالعقل الى القضية حمل المتقابلين على
موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء
اسود ولا اسود لانتفاء المعدوم لوجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل
بين القضيتين فهذا لا ينحصر في التضايف والذي في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني
في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال القضية انما تكون معدولة
مستلزمة الى وجود الموضوع اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة
المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود
اذا اريد باللااسود نقيض الاسود اعني رفعه وسلبه فهي صادقة بمنزلة قولنا
ليس العنقاء اسود قوله ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب
الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم قوله وان الحقيقي يعني ان من حكم التضاد
ان الحقيقي منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض
الداخلين تحت اللون ويعلم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة
او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت
من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة

والتهور

والتهور والجبن ويعلم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا فلا يكون
للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن
وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه
لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير
والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد
والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه
الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدنا
فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة او العفة والفجور
سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذان جنسان او نوعان من جنسين وهذا
دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فيكون فيما بين نوعين
دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما تكون بين الطرفين
لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم
اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون
بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا
البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف
يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا
من تحقق التضاد المشهوري ايضا قوله قالوا لا تقابل من كلام الفلاسفة اي
بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية
والمكيلية وذلك لان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة
للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل
بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص لما سبق
في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه لو طرأت الكثرة على الشيء
بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهوية
المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله واذا طرأت الوحدة
بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات
والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة
ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في التضايف
فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل

تبيل

والوجود واما في التضاد فلان المتقوم للشيء بجامعه والضد لا يجامع الضد بل رافعه فان
هذا كان في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجي من
ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذ كان ذلك بحسب الوجود
دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم
ان يكون واحدا بالتشخص وكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا
بانه قد يكون واحدا بالتشخص وكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية كالعدل والجور
لزيد او بالنوع كالزوجية والفردية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او باعم كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان
للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس والامام جعل عدم
اتحاد الموضوع واحدا ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما
الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج
فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث
ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم
بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا
معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان
المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب
والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوع
فان قيل المراد الثاني وهو منافي التقابل لان كون احد المعروضين متقوما بالاخر يستلزم
اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه
لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم ولو سلم لزوم
اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان
بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في
اساس المنطق من ان امتناع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب
والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه لان المتقابلين بالايجاب
والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض
لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود
في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يحكي

عـ

بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة
والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه
ظاهر في ثبوت ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اي العدد
لما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن
بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة
التي ترد على الكثرة فيبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد توهم تضادهما
بناء على توارده على موضوع واحد مع ذلك التمام مع بطلان احدهما بالاخر ونقاء الا انا
بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي تفسد الكثرة
جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه وفي الكل ضعيف قوله المنهج الخامس
في العلية والمعلولية من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من
الاعتبارات العقلية التي تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما
من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى
المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة
لمعلولها معلولة لعلتها قوله المبحث الاول قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه
الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل
وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج
هو اليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء
معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة
عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية وخص
الاوليان اعني المادية والصورية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته
كما في وجوده ولذا لا يتعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل وخص
الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود
فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور احدها ان ما ذكر
في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله
الشيء سوى الاستقراء وثانيها ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة
وما يتناولهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا
الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الانقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما
ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون
قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية

داخلة وتالثها ان ماذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام
ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ماذكره الجمهور لان المادة اذ الحق الصورة
يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون
مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر
الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم
ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه
بالقوة في الجملة وح لا انتقاض ورابعها ان الجزء الاخير من الصورة المركبة
يكون وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن
تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان
بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد ح اظهر وخامسها ان حصر الجزء في المادة والصورة
مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حد على ما سيحققه
وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة
الا بمجرد الاعتبار لما مر ان الحيوان الماخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل
ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون موصولا على ذلك المجموع مادة والماخوذ لا بشرط ان
يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس
ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا تكون للبسائط الخارجية
كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه وسادسها ان من الشرط
ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول
الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير
المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب
ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط
وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هو شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول
الى فاعل موجود مقرون باموره عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل
بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وح لا ينسد باب اثبات الصانع
لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية
وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي هو في ذلك الامر العدمي الذي يظن
كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة

واقداما

وانعدامها بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل
نفس عدم الحادث من مبادئ وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا
الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث
على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه
فهو ليس من المبادئ الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ ثم جميع ما يحتاج اليه
الشيء يسمى علة تامة للعلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا
يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما
ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد تكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد
للبسيط ايجابا وقد تكون مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان
فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا
كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة
على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج للمعلول اليها ضرورة
ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب
تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي
الفاعل وحده او مع الشرط والغاية قوله وكل من الاربع يعني ان كلا من العلل
الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار
الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة
وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل

بيغ

المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من غير ان ينضم شي يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هذا خلف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس قال قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان للذات الفاعل والانزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التاثير قال قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع قوله فعدم المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة

~~قال قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع~~

فيه

~~فعدم المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علته وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة~~

فان قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التاثر والتاثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد بحيث يوجده وجوده ويعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وافعال تفضي الى ذلك وينعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو الماسك للمعلول ليبس العنصر هذا على رأي الفلاسفة واما على رأي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين قوله والمؤثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قوله المبحث الثالث وحدة المعلول يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول فهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين احدهما انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منها

لكون الاخرى مستقلة بالعلية وثانيهما انه ان توقف على كل منها لم يكن شيء منها علة مستقلة بل جزء
علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما
فقط كان هي العلة دون الاخر وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا
بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه
وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منها غير مغاير المحتاج الى الاخرى وح لا يلزم
احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين
عدم استقلالهما بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار
وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد يمثل بنوع الحرارة الواقعة
بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون هذه
الحرارات من نوع واحد يدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الجنس واورد الامام ان
المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وبطل ما
وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من
عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج
لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك
العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة
من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة
المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك العارض واعترض صاحب المواقف بان فيما
ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام ان يحتاج
المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير
ان يحتاج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي
الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع
لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه مستلزم للاستغناء
عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما
فرد آخر فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة
بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى العلة المعينة التي اوجبته ضرورة
احتياج المعلول الى علة وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها
بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال
ان الواحد بالشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع
يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما

فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة ما اما ان
يكون قولا بتعدد العلة اولا وايا ما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي ههنا بحث
وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح
استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منها على سبيل البدل بان يكون الواقع بهذه هو
بعينه الواقع بتلك مثلا الحركة بعد الحجر في مسافة معينة في زمان معين لو وقعت
بتحريك زيد فلو فرضنا انه وقعه بتحريك عمرو هل يكون بعينها فيه تردد بناء على ان
آحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما سبق من انه لا مدخل في
تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث يقع الحركة المعينة بعضها
بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضنا انها في ذلك الزمان في تلك المسافة
واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو هل يكون تلك بالتشخص قوله مشكل الى
اي القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالتشخص بانا لو فرضنا جوهرا
فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو يدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد
من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال للعلم بالحاجة الى انها
واحدة بالتشخص ضرورة امتناع المثلين ولذا فرضنا ما في الجوهر الفرد دون
الجسم حيث يمكن تعدده للمحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل
اليهما جميعا بحيث يكون كل واحد منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول
وتوزيع اجزائه على اجزائها ودلى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق قوله واما
الثاني يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لا
هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما
تحقيقي وهو قيام البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي
قوله احتجت الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول
انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكون
نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازما له
فيكون له صدور عنه وينتقل الكلام الى مصدريته له ويتسلسل المصدريات مع كونها
محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية لم لا يجوز ان تكون
لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا الثاني
انه ان اريد بتغاير مصدريته هذا لمصدريته ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع
او بحسب الذهن فلا ينافي كونها نفس الفاعل بحسب الخارج الثالث ان المصدرية

لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه
شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية للوحدة الحقيقية الرابع ان المصدرية
على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا لجواز ان يكون
معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب فح لا يتم الدعوى
كلية الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما
اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية بعد ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون
معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة
اليه ويتسلسل السادس انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد
المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيه فيتركب او خارجة فيتسلسل
وان لا يسلب عنه اشيا كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشيا كثيرة
كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشيا كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد
لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيتسلسل
وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء
وقابلية الشيء بالشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في
الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي تكثرا يلحقها هي
باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه بتعقلاته ولا يكفي ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل
ومقبول او الى قابل وشيء يوصل المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر
الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر
وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد
جميع المعلولات الى مبدا واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه
شيء ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر
بحسبها تحقق الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا صدر منا حركات متعددة فلم يحصل
لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقتضا ارادتها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا
سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشيا الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها
خصوصية لا يكون مع الاخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل
لم يجز وح ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلو تعدد

بجهات

الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا
يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى
ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة وقد تبين المطلوب
بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعي انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم
عليته للآخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمفروض
لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هذا خلف واذا كان
تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول
بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد عن التحصيل من
معارك الآراء وتنبيه على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر
عن البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشيا ويكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا
مغايرا لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان
يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة يجب التعقل ضرورة
كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه آ فلو صدر عنه
ب لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ بخلاف ما اذا تعدد
الجهة فان كلا من صدور آ وليس آ يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه آ غير ما صدر عنه ليس
آ فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور آ عدم
صدور آ وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس آ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام
العجب ممن يفني عمره في المنطق لتعصمه عن الغلط ثم تعمله في مثل هذا المطلب الاعلى
فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور آ صادق
على صدور ما ليس آ فاذا اجتمع في الواحد صدور آ وصدور ما ليس آ فقد اجتمع صدور
آ وعدم صدور آ وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع هو اجتماع
النقيضين هو صدقهما على شيء بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه
صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا بان يوجد فيه ويحمل عليه بالاشتقاق كالابيض
الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه وجد
في الواحد صدور آ وعدم صدور آ هو صدور ما ليس آ ولم يلزم صدق قولنا صدر
عنه آ ولم يصدر عنه آ وكذا تقرير الصحائف وهو انه اذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس آ

للنقيضين صح

امتناع اجتماع فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه آ لا قولنا يصدر عنه
ليس آ الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه
مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار يسخن المجاور والماء يبرده
حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة ورد بانا لا نم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر
تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود الاثر ووجود الملزوم وجود
لازمه فحين لم يجدوا من الماء الا طبيعة النار ولازمها الذي هو تسخين المجاور
حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار **قوله** ثم عورضت اي الشبهة المذكورة بوجوه
الاول ان الجسمية وهي امر واحد يقتضي اثرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول
الاعراض اي الاتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للتحيز
والاعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف
بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش وجعل للجسمية بان لها
وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هي بجميع ما فيها ولها
شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا
واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض والقابلية لهما من الامور الوجودية
التي تقتضي مؤثرا اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود
النسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم
فلا نم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة
والابعاد والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله
ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن
كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا
بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط ولو سلم
فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان
هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة
مبدا لمحاذياتها للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة للنقطتين اضافة قائمة
بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع ولو سلم

فاعلا

فاعلا فان الحيثية ظاهر لا مدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا
فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة
للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب بان
ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسطه شيء آخر وهكذا الى ما لا يحصى
بيانه على ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدا الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات
شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن يتعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة
امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل
مبداه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل
متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان
وعن المبدا الاول بتوسطه معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني والثالث
معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط
ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة
في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب
والامكان اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست
عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه
لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب
تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير
ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا
واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في
ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته
والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم
بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب
والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور **قوله** الشبهة الرابع
زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحتجوا بقيل حقيقية لو صدق
مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول

القبول والفعل انتهى ان فلا يصدر ان عن واحد لما مر ورده بعد تسليم كون المعلول اثنا
بانا لا نسلم ان الواحد عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد
قابلا لشئ وفاعلا لآخر وان دفع باختلاف الجهة وان الفاعلية لذاته والقابلية
باعتبار تاثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ الواحد
ايضا كذلك فان قيل الشئ لا يتاثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين
كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام اي الكلام في الواحد من جميع الجهات على تقدير
اتحاد الجهة قلنا يكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشئ
من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه
فيكون قبول الشئ للشئ وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب
والامكان واعترض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لا يمتنع حصوله
فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم
حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه
احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص
فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون
الشئ واجبا للشئ من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له

قوله المبحث الخامس لا تاثير للقوى الجسمانية القائلون باستناد الممكنات الى الله
تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها
بخلق الله تعالى وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما
الفلاسفة فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن
كل شئ والشمس لا تضئ بها كل شئ بل ما له بالنسبة اليهما وضع مخصوص ويقطعون بانه
يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا
وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا يزداد الى غير النهاية ولا ينتقص الى
غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او
المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما يتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني
الحركات والاثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية هي عدد الاثار وكما كمية
اتصالية وهي زمان الاثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي
في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف
بحسب الشدة بيان ذلك ان الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى

يترقيه

التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فيفرض لها النهاية واللانهاية
في يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع
فرض وحدة العمل واتصال زمانه لعدم فرض الانفصال في العمل نفسه الا من حيث
تعتبر وحدته او كثرته وبهذا الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى
تعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى تعرض صدور
عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهوا
ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع
عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى تعرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي تصدر
عنها عدد اكثر اقوى من التي تصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير
المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي
هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام
بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا اقتصروا على
بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القسري
يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له
اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على ميل طبيعة الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسما من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له
بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه
لزم ان تتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون
المعاوقة فيه اقل فالمفروض منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر
لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار على مقدار اذا المفروض
انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه
كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر تاثيرا لان القوى
الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية

اي حركة الاكبر وبدء الله
حركة الاصغر
لانهاية لها

يتحرك بينهما واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان تحرك كل من الجسمين وهي
فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم
التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل
فينقطع حركة الصغير ويلزم منه حركة الكبير لكونهما على نسبة حجميهما فقوله
لتفاوت الصغير والكبير بيان لاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله
وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا
فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع
للقسري والطبيعي ولم يقع في كلام القدماء التطبيق التفصيل على ما شرحناه
فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة
الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة
على ما سيجيء وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا تكون
لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة
الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي
لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية
وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان
لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا لحركة القمر وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة
معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم
تناهيهما واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات
وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة
للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الاجسام وعن
الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة
من اوساط المسافة مماسها الطرف الذي يليها من الجسم كاف في اثبات المطلوب
ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم
حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف في السرعة والبطوء
يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة
ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات
القمر وزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك ايضا
قوة موجودة تستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة

متناهيه

متناهية لا يوجد الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان جملة الافعال وان لم يكن حاصلة في
الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان
بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام تذكر في
ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من
اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون
تفاوت القوة على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما
حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة
معاوقة الكبير او تحريكه ليلزم ان يكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته
الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام
المحل كالوحدة والنقطة والابوة قوله المبحث السادس [illegible]
بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترامى في عدد
العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية
ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية
فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل
اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة
وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة لامر كان متقدما عليه واذا كان الامر
علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
فيكون الشيء متقدما على نفسه وقيل مع كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه
الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يبين ان التقدم
او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج
اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري
كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة
او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا
الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد
على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم يوجد لم يوجد المعلول الا انه
يرى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال
وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى

الشيء نفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة من حيث انه هو فيلزم الشيء علة نفسه ويستند المنع وجهان اصلهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لم يتخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد العلة القريبة وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة وهو غير واقع المعلول ولكن كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه **قوله**

واما الثاني احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان تنتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي مجموع الممكنات الموجودة المعلولة لكل من آحادها الواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فيجعل نفس الموجودات الممكنة مبنية على انها ما حوته بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والاعتراض هو ان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون له مع صورة نوعية كالنبات من العناصر واما بدونها مالي الا ان له هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها

ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا [illegible] يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وهاهنا كلام النقد بوجه ينقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يكون تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزئها الذي نفس ذاتها سوى شيء غيرها او لم يتم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غيرها علة كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهائها الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجاب لا بانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا اجزاءها كما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واجبا ولو قيل ما الذي لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم لا يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة لكن لزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه

ليس م

ت

ووجه الاندفاع انا صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد
صح

جاز ان يستقل بالايجاد بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغني عن غيره واما
السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الاخشاب نعم يرد على
المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه
اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا
الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث اجزاؤه
شيأ فشيأ كالخشبات للسرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول
ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على
علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخر عن علته
المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من
المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها
من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء
كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحدث كل جزء منه بجزء منها يعاد به
بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه
لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من
اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او
لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها مفروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج
عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب
الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل
المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فهي بالجملة جزء من السلسلة عند
تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على
نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علية
المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية
فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن
يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك
العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا
هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون
خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا
دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة

واحدة

الجواب ان ما قبل المعلول الاخير ممكن لما عرفت فيكون له علة وعلته على ما تقدم ما عدا المعلول الى غير النهاية
ولا شك ان علة ما قبل المعلول الاخير اولى بان يكون علة منه وهكذا الكلام في ما عدا المعلول الثاني فان علته التي
هي ما عدا المعلول الثالث اولى بالعلية منه وهكذا الى ما لا يتناهى وحاصله ان كل بعض من السلسلة الذي
على الجملة فعلته اولى بذلك منه سواء كان بعضا محققا او مجموعا اعتباريا فالجواب لا نسلم ان علة المجموع الاول
التي هي ما بعد المعلول الاخير وهي المجموع الثاني الذي هو جزء من المجموع الاول مستقلة بجملة ان المجموع الثاني
مع ما صدر منه مستقل في ذلك ومعاونة الذي صدر لا ينافي استقلاله على ما عرف

واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هنا كل معلول
اخير ومجموع مترتب فيقال قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات
الغير المتناهية التي قبل معلول لانها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن
نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزءا منها لعلة اولى ببعض الاجزاء
اولا لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا
قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره
من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو
انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود
مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة
بل هي ممكنات يتحقق كل منها بعلته حتى لا يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا
وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد
غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل قوله الثاني الوجه الثاني ويسمى برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى
علة محضة ينقص من طرفها المتناهي واحدا فيحصل جملتان احداهما من المعلول المحض
والثانية من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان
يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة
والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان
الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين الاول منهما نقض اصل الدليل
بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية
واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق
وان يكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها
باطل عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه
الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما
نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم
انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته
لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات
عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة

وحاصل الاعتراض انه يختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
ولا يلزم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان
سلم مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شي من
جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احدهما
فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما
الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويان
او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن
النقض بتخصيص الحكم بما يكون افراده دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في
سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من الموجودات فلا
يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انه لا تنتهي
الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر واما عدد النفوس الناطقة فيما
يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في
تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا الجزئيات لنوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم
تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف
ببطلانها حيث تخلف المدلول قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صورة النقض
بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن
التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد
ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى
ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له ترتب في الوجود ترتب ليوجد بازاء
جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في
النفوس الناطقة ان يحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه
بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل
بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي
الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك
في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم
الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك
الا فيما لا يتناهى من الزمان قوله الثالث لما اشتهاله الوجه الثالث

انه

انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ
المتضايفين وهو اللازم باطل اي نقول لو كان المتضايفان متكافيين لزم انتهاء السلسلة
الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج
وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير مشتمل على معلولية محضة
وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية
بلا علية فان قيل المكافي لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا
وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية
علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التفصي عن هذا الاستدلال عبارتان
احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول
على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان
كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فهو علة
كالمعلول الاخير وثانيهما انا نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى
من المعلوليات ثم نطبق بينهما وان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل
تكافؤ العلية والمعلولية اذ معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية و
بالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية
بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة
الى علة محضة قوله الرابع تقرير الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة
المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان
متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق
بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا ينطبق
على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول
الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل والا
بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون
معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين قوله الخامس الوجه الخامس
ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة
بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده

كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون
اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين مما ابتداؤه
وذلك الواحد الذي بعده وزوجيا لانه ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد واما
يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى
حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد
فيكون متناهيا والمنع ظاهر الخامس الوجه الخامس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول
الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين
وهذا مستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس
فانه اذا كان ما بين مبدإ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على
فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو
المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين الى ستين و[illegible] فيصلح الدليل للتنظير
واجابه المطلوب بعوان لم يصلح للمناظرة والالزام الخصم لانه تدلا بد عن المقدمة
الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان ما وراء ما بين متناهيا
كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين
لا يوجد ما بين آخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية
لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منها
واخفى لان المتألف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي من المتألف من الاعداد التي
كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية
متناهية وهو غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم
اعني التناهي لكل علة على ثبوته للكل وهو باطل قوله السابع الوجه السابع انه
لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرهما
مجتمعة او متعاقبة فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان
يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان
تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يأخذ كل الف من الآحاد واحدا
حتى يكون عدة تامة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد ح
مشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها الى ما لا
اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب

عدة مائة

الغير

الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية
من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناهي فيتأتى الترديد اما لزوم التناهي على
التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف
السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد
المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد
متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف
تقع في الجانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدإ عدة
الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة
الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر ويرد
عليه بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل
بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء
كل جزء شيء [illegible] فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى
والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى
ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان
بعضها الذي من الجانب الآخر الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مئاتها
او عشراتها او آحادها حيث الجملتين وانقطاع اوليها لمبدإ الثانية كاذبة قوله
المبحث السابع المادة للصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة
والصورة لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار
اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل
لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج
المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من
حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة
المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا يكون واحدا بالعدد فلا يمكن ان يكون علة
مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على
احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل
لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزءا من فاعلها للزوم الدور قلنا

زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل
يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا يتقوم المادة
بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منها مقوما فظاهر لان تقومها
بكل منها يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم ح يكون
هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة
الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة
الى الصورة النوعية فيمتنع افتقار المادة اليها في الدرجة الثانية **قوله** وقد يقال لكل من
الصورة والمادة يقال بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل
له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة للمحل لتلك الهيئة كالبياض والجسم
وبهذا الاعتبار يصح اطلاقه كل منهما الى الاخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة
في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي
احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها
وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير الفلاسفة
الصورية ان الهيئة السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ
قد يكون في خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة
ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة المتشخصة السيفية مثلا يوجب ذلك
السيف بخلاف مادته المتشخصة فانها لا توجبه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر
والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة التي في الحديد بل بنوعها وهذا
مشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه
بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي
هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول
بالقوة ومع الثاني بالفعل **قوله** واما غاية الشيء يريد بيان علية الغاية دفعا
لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له فمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر
في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علية الفاعلية وهي في
كونها علة يحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل
الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي صورتها الذهنية علة
لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ما له

الغاية

الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى
وهي ان الغاية بالوجه الذهني علة وبالوجه العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر
آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون معلولة بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات
وقد لا تكون متصورا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون
للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط
الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار
اثبتوا للقوى الطبيعية وللاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان
تأديه دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه
ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها
فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول الشرائط معها ترتب
المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية
وان كان اعتبار النسبة الى مجامع جميع الشرائط غاية ذاتية **قوله** تنبيه ذكر
الاحكام السابقة للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى
الكلية والجزئية وكونها معلولة للامر الآخر وكونها متناهية الآثار الى غير ذلك انما
هي على رأي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على
رأي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جري العادة بان الله
تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده
بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلية الاحراق تكون بالنار
لا الا انه وجد عقيب مماستهما وعلية اكل زيد لا تكون شرب عمرو وان وجد عقيبه
قوله الفصل الثالث في الاعراض وفيه فصول خمسة في المباحث الكلية
وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية فجعل الاين فصلا على حدة
لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات تقسيم المجهول ليتساق الى بيان
اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان
مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم
والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر باقسامه التي سيأتي واما حال في المتحيز
بالذات وهو العرض واما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يوجد وهو اقسام

اول الفكر آخر العمل

الموجود لانه لم يثبت وجوده كما سياتي من ضعف ادلته ومما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشارك المبادي في التجرد ويحتاج * في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركة بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما ينبغي تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فيه فالصورة الجوهرية انما يدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد شمل موجود لا في موضوع مع ان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا قوله واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء لا لمعرفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك

نظر

تكلف لا يخلو عن ضعف ورداءة واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار وهو متى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا الاعراض فيؤل الى النسبة الى العرض وتدرج فلما ذكر بان اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذار بانه ان اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار فلا باس قوله وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة هي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر وبنوا ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبنوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعقلون بما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سياتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لها لما كان معقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كجعل الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل او للبعض

بينها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس
الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته
فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور
ثباته لذاته فهو الحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار
الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من
مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال
الامام الرازي واما الحركة في الكم او الكيف او الوضع فظاهر انها ليست من الكم او
الكيف او الوضع فيتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة ربما
يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة
عن المقولات قوله واما مثل الوحدة والنقطة فلما حصروا المقولات في
العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها
بل يكون نفس احدها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب
بوجوه الاول انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور
الموجودة واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات
وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة الكيف لانهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا
صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة وهما خارجتان عنها
الثالث التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه
ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه
العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال
والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس
آخر وبهذا يندفع ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما
من الطبائع النوعية دون الجنسية قوله وكذا الوجود والوجوب والامكان
يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض
لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون
الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة
ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليستا اجناسا عالية
وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه
المقولات ولازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني

التي هي مبادئ وجود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والآن فانما هي انواع
حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو
للحقائق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكر ثم قلنا كثير من المقولات
ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل قوله واما صفات
الباري يعني انها لا يقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر
اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض
هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر
ولا عرض ولا اشكال فيه قوله المبحث الثاني قد يكون من الضروريات ما يشتبه
على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه
على مكان الضرورة او لبعدها الكلية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان (الكلية)
الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل ممتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل
آخر الا انه قد ينبه بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه
فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك
العرض وتنبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين
فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك
لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها
ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه بالعقول ثم كما نقل عن
ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة
بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما
منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين
وان عند كل من الاضافات المتحققة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان
قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نم ان الواحد بالشخص قائم
بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما
واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات
المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية
الظهور وكونه الوهم شيء من المعتزلة زعما منه ان مغايرة القائم ان

الثاني التأليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف من
اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزئين آخرين اما الاول
فلان عشرة اجزاء اذا الفت كان اجزاء الجسم الابدان يكون الرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل
عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدمها الا ... فانما التشخص ...
ورد بالمنع لجواز ان يكون شيء آخر كما ... على المختار واما الثاني فلانه لو
قام باكثر من جزئين كالتثليث مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال
بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف بين
الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التأليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التأليف
القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع
الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والحيوة ببنية متجزئة الى اعضاء والعلم بمجموع اجزاء
ذلك قلنا المتنازع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم
بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار باعتبار الاجتماع محلا
واحدا له كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى
الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف وحدوث
آخر قوله المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال
العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه
هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فلا يوجد بما
يجاوزه ... من الحلول ... وكذلك ليس طريق الانتقال
... بل الحدوث فيه بالات ... وحصول الاستعداد
للمحل ثم الافاضة عليه من المبدا عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج
على هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات
ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال
عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث لا
بمعنى الثابت فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد
الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع
بعد الحصول في موضوع آخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص

العرض

العرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار ماهيته في شخص ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشيء
محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر
منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح
بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق
على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة والجميع بهذه
المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله
فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك
الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان
تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالتشخص بعينه عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بانا لا نم ان نسبة
المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة
اذا كان مختارا او بواسطة شرط كما ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه
اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير
الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب
ورد بانه المعين بعين ما سوى كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز كذلك
ولا يمتنع انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او
المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا
انتقال او في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى
انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بانه ينتقض بانتقال الجسم
عن حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل
اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه
في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حاله الانتقال
الى هذا المحل والى ان ينتهي الى ما لا انتهاء او ينتهي الى جزء آخر لا يتجزى فانتم
لا تم انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد قوله المبحث الرابع
جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام
العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فلو قام العرض بالعرض لكان متحيزا اما بالذات
لامتناع كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو

قائم بعرض يعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه ورح فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أولى من قيام الكل بذلك
الجوهر بل هذا أولى لأن القائم بنفسه أحق بأن يكون محلا متقوما للحال ولأن الكل في حيز
ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام وأما عرض على الوجهين بأنا لا نم أن معنى قيام الشيء
بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا
به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز
كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن أن
يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه إلا أنه لا يوجب
قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص الناعت هاهنا بين بعض الأعراض بأن
~~يكون عرض نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام~~
~~بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة~~
~~عند الفلاسفة فضلا أن يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا~~
~~نزاع فيه إلا أنه لا يوجب قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص الناعت فيما~~
~~بين بعض الأعراض بأن يكون عرض نعتا~~ لعرض لا للجوهر الذي إليه الانتهاء كالسرعة
للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فإن المنعوت حقيقة بهذه الأعراض
هي تلك لا الجسم فلهذا جوزنا الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا أن النقطة
عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى أن ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح
لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى
في الباطل حتى زعم أن كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله والوحدة العرض
ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض وأجاب المتكلمون بأن مثل النقطة
والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء ومثل الملاسة والاستقامة
على تقدير كونه وجوديا إنما تقوم بالجسم وأما السرعة والبطء فليس عرضا زائدا
على الحركة قائما بها بل الحركة أمر ممتد تتخلله سكنات أقل أو أكثر باعتبارها تسمى
سريعة أو بطيئة ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات وطبقات الحركات
أنواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان إلى الذات دون العرض فإنهما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الإضافة إلى حركة أخرى تقطع المسافة
المعينة في زمان أقل أو أكثر ولهذا تختلف باختلاف الإضافة فيكون السريعة

بطيئة

بطيئة بالنسبة إلى الأسرع وبالجملة فليس هاهنا عرض هو الحركة وآخر هو السرعة أو البطوء
وأما الوحدة والوجود فقد سبق أن الوحدة اعتباري عقلي بل عدمي وأن الوجود
في الخارج نفس الماهية وهو من الاعتبارات العقلية أو واسطة بين الموجود
والمعدوم وبالجملة فجعل مثل الأعراض خطأ فاحش لا ينبغي أن يقول به
المحصل فإن من شأن العرض أن يفتقر في التقوم إلى المحل ويستغني عنه المحل
قوله المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين إلى أن شيئا من الأعراض
لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والأصوات وأن بقاء الأعراض عند الفلاسفة
وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى وبقاء الجواهر مشروط بالعرض
فمن هاهنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر مع أن علة الاحتياج هو الحدوث لا الإمكان
واحتج أهل الحق منهم بوجهين الأول أن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه وإلا لما
صدق الاشتقاق يقال عرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له وهذا أمر عارض
وهذه الحالة ليست أصلية بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا وليس اسما
لما تقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقومه إذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا
المعنى الثاني أنه لو بقي فإما أن يبقى مع المحل فيلزم أن يدوم بدوامه لأن الدوام مع البقاء
فلا يتصف بشيء من صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونها من
توابع البقاء وأما بعده فيلزم أن يمكن بقاؤه مع فناء المحل وهو ظاهر البطلان لا يعقل
بقاؤه بعده وكلا الوجهين غاية الضعف لأن العرض في اللغة إنما ينبئ
عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين وأكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى
المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولأن بقاءه مع بقاء المحل لا يستلزم
إمكان بقائه مع فناء المحل لجواز أن يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل لوجوده
بوجوده واحتج أهل التحقيق بوجهين الأول أنه لو كان باقيا لكان بقاؤه
عرضا قائما به لكونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض
ورد بمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان
الثاني والثالث وليس عرضا قائما به لكونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة
~~قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار~~
~~الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما~~ بالثاني ومنع
انتفاء اللازم إذ لا تم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني أنه
لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم أنه لو أمكن زواله

ص
ن

نذ عرض

متقومة بح

بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب مسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده
ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من
شرائط الوجود فيتنقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة
انه يكون لزوال الشرط له وهلم جرا واما طريان ضد فيبطل لوجهين
احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر
وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان الحصار
والباقي اما متوقف الحادث فرفع الطاري للباقي ليس اولى من دفع الباقي
اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما دفع قوة استقرار وسابقية
ثبات لا تكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم
ان يكون له اثر لصحة انه مؤثر اذ حيث لا اثر له لا تاثير والعدم نفي محض
لا يصلح اثرا ويرد على النقض والقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو صح
هذا الدليل لزم ان لا يكون للاجسام ما فيه زوال لما جاء عنها بعين ما ذكر
ويدفعه ما له فيه في بقائها كما تنسب الى النظام او في جواز زوالها كما تنسب
الى الكرامية وبعض الفلاسفة مندفع بان الاول ضروري والثاني مبني على انه
نعم يندفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا
للبقاء وهو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه
مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بان
لا يخلقه الله تعالى ولا يتم هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به
عرض الفناء او الذي هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بمحل
من قيام العرض بالمعدوم فكما بنى على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان
جوهرا يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما القلب
فلان العرض لو لم يبق نفينا في عدمه عقيب الوجود اما لنفسه او لغيره
من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر واما
الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة وذلك من وجوه الاول
لا نسلم انه لو كان زواله لنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته
العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك
كالحركة يقتضي العدم عقيب الوجود ثانيه الامران ترجح بعض الاوقات للزوال
يستند الى شرط للاقتضاء لزم تخلف المعلول عن تمام العلة والثاني لانا انه لو كان

زواله

زواله لزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا
بوجود اعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يحصل لاحق بدلا عن
سابق في الشرطية الى ان ينتهي تلك الاعراض الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فح
يزول العرض المشروط بها الشرطية وان شرط الثالث لا نم
انه لو زال بطريان الضد لزم الدور لجواز ان يترجح بالامر المرجح اما الاول
فلانه ان اريد توقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به انه يحتاج
الى تحقق الزوال ويتقدم عليه وانه لذاته لا يكون بعد الطريان علة العلية
فدوام اللزوم ممنوع وان اريد انه لا ينافيه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة
ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه
فانه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه و
لا ينافي المعية لجواز ان يكون سبقه على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المجاور
فيكون طريانه على المحل وزواله الباقي عنه معا بحسب الذات لا يتقدم احدهما على الآخر
اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطاري اقوى بحسب سبب مرفع الباقي ولا
يندفع به وان تساويا في الانتفاء الرابع لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف
وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل متقدم يلزم ان يكون اثره العدم
ولو سلم فيجوز انه يفعل بمعنى ان لا يفعل العرض بدل مثله لا بمعنى ان يفعل عدمه وله
والحق ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة
وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من
الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات
وكثير من الملكات مثل العلم ببقاء غير الاجسام من غير تفرقة قال كان هذا
ضروريا فلذلك وان كان ذلك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء
الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض
بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا كالماء المصبوب
من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لو جاز
وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى
لانه ممنوع لمقدميته اعني الملازمة ووضح الملزوم كما ان التعويل في بقاء
الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحياة
تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه

الفصل الثاني

بناء على ان الحيوة [illegible] والموت [illegible]

في الكم وفيه مباحث ثلثة لاحكامه الكلية وللزمان وللمكان فمن الاحكام الكلية
بيان خواصها وهي ثلث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام
والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة والقسمة تطلق على الوهمية وذلك
بان يفرض فيه شيء غير شيء وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث
له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا
هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجيء الثانية قبول المساواة
واللامساواة بمعنى اذا انتسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا
وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند
نسبته الى كم آخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوي او على التفاوت
وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت
الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها
ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة
الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة اي
فرض شيء غير شيء الثالثة اشتماله على امر يعده اي يفنيه بالاسقاط
عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة يعد بالواحد اربع مرات
واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات
وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات
والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم
بها لا الاوليان لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم بها دورا لان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع
المحل لا منفردا فانه لا ينال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس
ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف
فلا ينعكس وارى انه بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله
من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل
واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء
في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض
المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم وكلاما وقع في المواقف

مواقف

في هذا التعليل نظر

المقدار

من انه كان اخذ القسمة الانفكاكية فهو ظاهر لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان
القسمة الانفكاكية تستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران ثم المقدار يهيئ المادة لقبول الانقسام لكن لا بان يحصل
ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا ابقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة
تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه قوله والمتصل من احكام الكم انقسامه
الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة
حد مشترك او لا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من
الوحدات بالذات ولا يصح للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه
معروضا للعدد لكون لاجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل
على ما سيحقق في بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار
الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان
قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان
قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد ~~فقط فخط وان قبلها في جهتين~~
~~فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي~~ لا يحتمل التجزية في جهة والسطح
امتداد يحتمل التجزية في جهة وامكن ان تعارضها تجزية اخرى قائمة عليها بحيث
يمكن فيما فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية في
ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او
بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لانه كما في الفلك او غيره انه بل متغير
كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي و
كمية قائمة سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين
السطوح او جانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق
عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة
للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك
وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي و
بداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك
حد مشترك وان عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة
وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة قوله ويختص يعني ان الجسم

ثخن
عمق
سمك

التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاء جوزوا وجود
ذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل
السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وح يلزم ان يكون للسطح حد
من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة
العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هذا
خلف وبيان كل الثلثة في امكان انفصالها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد
الثلثة من غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا
وينتهي بالسطح واذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهي
بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا
قوله ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله
القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون
محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم او
متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل
الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما
يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعقل كل من الزيادة
والنقصان لا يكون الا بالقياس الى المقابل الاخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما
وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى
مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما
اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه
داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع
واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان
كلا منهما قابل للاخر او مقبول له قوله ولا ينافي يعني ان الشيء الواحد قد يكون
كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل
قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون
الشيء الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم
بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزي فان
الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة

على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا يتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل
من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا
يتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد
يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات
وهذا الذراع ست قبضات قوله والمقدار قد يوجد يعني انه قد يراد بالطول
والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فيكون كميات محضة وقد يراد بالطول
البعد المفروض اولا او اطول الامتدادات او البعد المأخوذ من رأس الانسان
الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا
او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد
المفروض ثالثا او الثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان وبطنه
وح لا يكون كميات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد
كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض
قوله وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على
الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني
والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية
واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى
مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتبها
على سمت واحد هو الخط وباعتبار ان يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتبار
يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير
ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
كالنقطة للخط ولا اثبات للجسم التعليمي ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي
واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها
تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد ولا
خط فيه وتارة مكعبا له سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا
يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم
يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر
الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم

لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة ليحدث نقطتان لا تتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر وتبقى على قطبها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون لنفسه ولاجزائه واحتج على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا وان الاشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد لكن لا ضير في جهة ما بمعنى نفاذ ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع والدلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر قوله المبحث الثاني في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قارا الذات مجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتاخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينتقل الكلام اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض وان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتاخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم

فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينتقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل الان اما او استدلالا بادلة النفاة فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الحركة موجودة لجريانه فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض الزم لان اما ان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلال الا على الوجود من الحركة هو الحصول في الوسط على الاستمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمتجزئ الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتاتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم ينقسم لذاته وليس بحاصل من المبدا الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي والمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون والمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلهذا قال ابن سينا ان علم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللانهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال

والماضي والمستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان على الماضي والمستقبل والحال بل

في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل حد امشترك بين الماضي والمستقبل وتجويز
ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لابد لامتناع
ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم
فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم
مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان
لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال **قوله** الثالث الوجه الثالث
انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية
لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم
والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب
الوجود وهو محال لانه متركب يقبل الانقسام وينقضي بحرث وينقضي اجزاؤه شيئا فشيئا
والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان
بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به
انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون
دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه **قوله** واثبته متكلمو الفلاسفة
في وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة
اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك
بان ابتدأنا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا
في الترك دون الاخذ فان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة
تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت
الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين
وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة
المعينة فهناك امر ممتد كمي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه
الحركة وتتفاوت وينصرف لان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات
وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس
السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة

في تمام المسافة تتساوى تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار كالحركتين
المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة
والبطء وعلى العكس بان تقطع السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة
الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين المتساويين في المقدار
يقطع المسافة احدهما في ساعة والآخر في نصف ساعة فان قيل قد بنيتم اثبات
وجود الزمان على مقدمات يبتنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع
تلك او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي يقطع المسافة في زمان اقل او
يقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لا نم توقف صحة هذه
الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين معترفون بكون الشيء مع الشيء
او بعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود
من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدار الحركة لا اثبات اصل وجوده
فانه بديهي **الوجه الثاني** ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست
هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه وذاته قد يوجد مع الابن
بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما لا اضافيا لا يتصور كونه
قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل
كالعدم بعده وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن امرا آخر
ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد
بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده
قبلا وسائر الاشياء يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقة الجزء
البعد حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد
الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت
ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات
العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من
اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود
التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعرفه العامة ومن لا سبيل
لهم الى مجاري انظار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته **قوله** فزعمت الاشاعرة
المتقدمون وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته

الى الاكتساب ولذا يفتقر الى ... والشهور والايام ... والساعات ...

فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند
طلوع الشمس وربما ينعكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو
فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال
متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات
بخلاف ما يعتقده المخاطب ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس يوما
والقارئ اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والمسافر
قدر ما يقطع مرحلة ولا يخفى ان ليس في هذا التفسير ما يتصور ماهية الزمان
واما الفلاسفة فذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك
الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكمية فلقبوله
المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك الاعظم زمان دورة اخرى
منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال
فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة
الانفصال فيكون مؤلفا من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات
وهو الحركة والا لكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون
الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة
مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الابعاد ومن امتناع
اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان
يكون مقدارا للحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها
اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير
الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية
المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا تعريف
للزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته
بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من
الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره
تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا
المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة

حقيقته

مثل

تتمه

مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون
بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه
بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل والزام الخصم
اياها بان يجعل هذا احتجاجا على باقي الفلاسفة فلا نم ان القابل للتفاوت يلزم
ان يكون كما مقتضيا للموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع
ودعوى الضرورة غير مسموعة قوله ثم عورض اي الدليل المذكور بوجه
آخر بان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه
اما الملازمة فلانه ح يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان
يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون
جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما
بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا
كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب
وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار
ذاك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في
زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار
من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا
استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيهما ان
الحركة كما سيجيء يطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر
~~الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو امر ثابت مستمر~~
الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض لا
تحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان
اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم
وثالثها لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصورا محالا
واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر يسمى به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال
وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا ان الفلك معدوم فيها فوجد او سكنا
نتحرك او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك
حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من
غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع

اخذت بالمعنى الاول لزم
كون الزمان قارا غير
سيال وهو محال ولان
صح

مقدارا للشيء بان تفاعده ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة ازلية الافلاك
وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما ظن اليه
البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا تكون
الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء
كالحركة والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله
حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة
والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان
بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق
المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار غير
المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا
خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول
السماء مع الارض وانها معان محصلة لا اشتباه في ان يعبر عن كل منها بعبارة
نرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبعينها الدوام
المطلق والذي في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا
تهويل خال عن التحصيل لان ما يفهم من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما
ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا
التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت
فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون
يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لها اولا والجواب انه لا نزاع في
ما ذكر الا ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا لهيئة قارة على ان
انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان
المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذي
ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل النسبة المعتبرة على ما صرح به البعض
الا انه اقتصر في بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد
ثم قال وغير الحركة والمتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية
ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو
السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء

كون

كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها هي للاضواء الثابتة فلا يتوهم في الدهر ولا في
السرمد امتداد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا
عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدا الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا
ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء
الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في
ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا
نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا
الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فبانا نختار
ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير
ان دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج واما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدا الى
المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزء ان دفعة
بل لا يزال يتجدد وينصرم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم
يفعل بسيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل بسيلانه الحركة
بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالي الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس
غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها
التجزي والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود
للزمان ح لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم فما ذا يوجد منه وهذا بخلاف
المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يتجزى في الوهم
موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط
من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج
لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات
متجددة منصرمة ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج
شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الا
اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها غير اقتضاء
زمان آخر وكذا معيته للحركة واذ لا وجود للجزئين معا الا في العقل لزم كون القبلية
والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا في الخارج
فهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات

٧ يحصل جزء آن ص

٧ س ص

وممّا يقال من انّ الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد
انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاخر ٢ المعروضة للزمان المعقول هذا
غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان
قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية
الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما
ولكان وجودهما بزمان وتسلسل وللزم وجود معروضيهما حاضرون كونهما
متضائفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المعروضة للقبلية والبعدية
ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود
معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة
فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون الزمان متصلا
واتت خبير بان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد
مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا من موجود او عن موجود قار بحسب ما له من النسب
والاضافات الى المتغيرات على ما سيجيء واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداد
التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة
اصلا ويكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه
بان خارج الفلك فضاء لا متناهي واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في
حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء فان حقا فحق وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج
الى البرهان وذهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم
بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تفعل فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن
عدمه لاقتضائه الوجود والا لكان قبله او بعده لان التقدم والتاخر بين الوجود والعدم لا يتصور
الا بالزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد
الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده
لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه
ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود من
التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا حتى لو فرضنا
ان الفلك كان معدوما ثم وجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم
الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر
والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا اشياء من عوارضها

٢.

عدم الانتفاء بالانقضاء

بل جوهر ازلي لا يتبدل ولا يتغير ولا يتجدد ولا يتصرم بحسب النسبة والاضافات الى المتغيرات
لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا
والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه
في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع
الهائل الذي لا يرجى فيه تقرر الاتباع على شيء قوله المبحث الثالث في المكان
لا خفاء في انه شيء ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو
المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المتاخرين
او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وينطبق واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين
وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع
بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق
لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه
متحدا به الى انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل
وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله لكان فارغا وعند بعض
الفلاسفة امتداد موجود فلا يكون فراغا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع
هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا خالي
الاناء من الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء
وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه
مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى
انه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى
لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة
عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل
الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون
حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند
افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض ممكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء
هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا المبحث مقامان احدهما ان المكان
هو السطح او البعد وثانيهما ان الخلاء ممكن او ممتنع قوله المقام الاول
احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول

باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون موهوما مفروضا على ما هو رأى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة واستدلالا بانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال المكان ههنا مساو للمكان ذلك او زائد عليه او ناقص عنه نصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شئ من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون متحققا موجودا على ما هو رأى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب امكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر فى ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ الثانى ان المكان لو كان هو البعد الموجود ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم والتداخل باطل للقطع بانه ليس من الاثنين المتساويين الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات لكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا ولكون المتمكن مساويا لمكانه فى المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من الآخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يكون مستغنيا عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا

الى البعد ح

فى ذاتى او عرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من نفوذ البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستلزم لان احدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن قوله حجة البعد احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن وان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكذا اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف فى الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة الحجر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذى خرج منه زيد مع انه قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم فى حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا يكون فى سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال الماء فى الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه هل يحيط به جسم آخر ام لا ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبى والشمالى فى جهة آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن ان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال فى استحالة بعض اللوازم او خفى لزوم بعضها لا يخفى قوله المقام الثانى المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمى بعدا او لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففى اول زمان الارتفاع

[Marginal note, partly illegible: ومنها انا نتصور بسيطا لا الى نهاية … ب بوجود وحده مع امتناع … جسم الا بمكان … مرحمه]

يلزم خلق الوسط ضرورة انه انما يمتلي بالهوا الواصل اليه من الخارج بعد المرور
بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملسا اي الجسم الذي له سطح مستو
ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزا من غير اتصال واتحاد وكون التماس
بين السطحين لا بين اجزا لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى
دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر لئلا يلزم التفكك
وعدم حصول الهوا في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه
من المنافذ او المسام بين اجزا لا تتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم اجيب
بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولو
سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلا نم
امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزا
معا لئلا يلزم التفكك فلا نم استلزامه للخلا فانه حركة لها زمان يجوز ان
يمر الهوا من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم
ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتهما نعم لو جعل الملزوم
هو اللاوصول اعني عدم المماسة للسطحين الحاصلة عند الارتفاع الى ان الخصم
يقول بكون اللاوصول اينا يتعين منع امكان الملزوم الثاني لو لم يكن الخلا بل
لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان الجسم
فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان
المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة
عصا مير الدولاب كل الى حيز آخر واما ان لا ينعدم وح فاما ان يستقر في مكانه او
ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المادتين واجتماع
الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل ينكاثف اي
يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك انما يكون الجسم ذا مادة
يقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسيقيم الدلالة
على بطلانها او يكون ذا اجزا بينها فرج خالية تقاربت تلك الاجزا بحيث حصل
خلا يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلا على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم
الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم
الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الاخر على انتقال الاخر عن مكانه لامتناع
الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه واما

الى

الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية ويؤول
الى الدور ضرورة تناهي الاجسام وبعض هذه الترديدات تجري في المكان الذي
ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير ملوا بانتقال جسم آخر اليه او بتخلخل ما
حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلا فتعين ان يكون المكان الذي
ينتقل اليه الجسم اما خلا محضا واما ملوا بجسم فيه فرج خالية يتقاربت الاجزا
فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل
ورد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيأتي
بل غاية الامر القدح في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في معرض الاستدلال ولو سلم
فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الاخر الى مكانه
امتناع كل منها بدون الاخر كما في المتضايفين فلا نم استحالته لجواز ان لا يكون
بصفة التقدم بل المعية كما في عصا مير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز
السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلا بل التفكك وانتقال
اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع الجسمين في
حيز واحد وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل
الى الاخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دورا تقدميا فلا نم لزومه وما
ذكر لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتنا التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج
الخلا الثالث انه لو لم يوجد الخلا لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان
معنى تحقق الخلا كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيجي من تناهي
الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شي والعدم
الصرف ليس شيا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلا المتنازع فيه
الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلا قطعا منها ان القارورة اذا مصت
جدا بحيث خرج ما فيها من الهوا ثم كبت على الما يصاعد اليها الما ولو لم يصر خالية
بل كان فيها ملا لما دخلها الما كما قبل المص ومنها ان الزق اذا استوى احد
جانبيه بالاخر بحيث لا يبقى بينهما هوا وسد راسه وجميع مسامه بالقار يجب الا يدخله
الهوا من خارج الخلا وبها ان الزق اذا بولغ في تطويله وتسديد مسامه ثم نفخ فيه
بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخله بسهولة فلولم يكن فيه
خلا لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملا الدن من التراب اذا جعل في دن

دور م
ل
بحرالتوط
عصا مير جمع عصمور
كوزة دولاب
اذا الصوحط
المسلة جوالدوز
حصل فيه فراغ بعد دفع جانبيه من الاخر

ثم حصل في ذلك الزق فانه يسعهما ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن
ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلل قليل هواء بين
القارورة ثم يعود الى مقره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة
امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين حاشيتي الزق قليل هواء يتخلل عند الانتفاع
اما ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تشديدها وكذا الزق المنفوخ يدخله المسلة
لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما الشراب فلذلك فيجوز ان
يتكاثف او يتبخر ويتحلل منه بالاعصار شيء يسير على مقدار الزق قوله
حجة الامتناع احتج القائلون بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون
بينهما جسم تماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما بوجوه
الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان
تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملزوم انا نفرض حركة
جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك
الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق
ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على
نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول
فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة
المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق
وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان
قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما
لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث
يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا
بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا
وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم
من كون المعاوقين على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا
لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة

بنفسها

بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل يكون
ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة
الكثيرة التي تقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر
به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك
يستدعي زمانا محدودا لجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد
الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة
وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة
حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي
ليدفع الاعتراض فانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من
جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة
في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطوء ليدفع ما
ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطوء لانها
لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منها لا الى نهاية فاذا فرضنا وقوع حركة
تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ منها او في ضعفه فاسرع
فالحركة المجردة لا توجد وما لا توجد لا يستدعي شيئا ويرد على الوجهين ان زمان
الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فكون الحركة في جزء منه محال والمحال جاز
ان يستلزم المحال ولا يكفي في اثبات بطلان الاولى وبقى كونها اسرع الحركات فرض وقوع
الاخرى ما لم يبين امكانها فان قيل سلمنا انتفاء البطوء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة
لامكان وقوع الاخرى في زمان اكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطوء قلنا دفع
الاعتراض انما يبتني على ثبوت البطوء كيف وقد علمه كون الزمان بحسب المعاوقة ودل
السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو
اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال
في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطوء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع
المعاوقة فلذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن له مدخل في اقتضائه
فح لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطوء لا ينافي
استدعائها بنفسها شيئا من الزمان ولا انتقض باللوازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع
ان يوجد للاحد شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى
المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان قوله الثاني الوجه الثاني انه لو

وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه
نفيا صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الامثال بالمواد
واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء
لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لاتناهيه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون
الرجحان باسباب بها نحو كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة
بالكل وبعضها للقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد
الخلاء بين الارض والسما لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان
الرامي قد احدث فيه قوة صاعدة لاتفنى ومنها الطبيعة الا بمعونة مصادمات
من الملأ واجيب بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض
والسما خلاء صرفا ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الملائية
الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا
كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم
الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف
الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند
سد راس الكوز لئلا يبقى حيزه خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الراس
لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في راسها خشبة وسدت
بحيث لا تدخل فيها ولا تخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى
الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج
لما ان فيها ملاء يمانع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر
فان غاية هذه الامور انها من لوازم انتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يتم الاستدلال
بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجة على
المناظر قوله الفصل الثالث في الكيف لا طريق الى تعريف الاجناس العالية
سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان
التركيب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف
تحققه بل ربما يقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة
شاملة سوى المركبة من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس

المحجمة هي القرن الذي يستعمله الحجام في الحجامة

[illegible] في لون الهواء

بعضها

بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة هي
اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج
الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد
قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيد عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات
والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة
نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم
والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا توقفا وانما هو استلزام
واستعقاب بمعنى ان تصورها يستلزم تصور متعلقها بخلاف النسبيات فانها
لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر
فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف
الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي
قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول اعني
القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان
ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة
على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج
كالعلم والقدرة على ما مر قوله وتنحصر بالاستقراء اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات
والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات وتحصيل
بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها ان
الكيف ان كان مما للقسم الاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع
والمنع عليه ظاهر فلذا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص
تماما فيه نوع خفاء كالتعبير للامام عن الكيفيات النفسانية بالكمالات وتعبير ابن سينا
عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص الجسم من حيث الطبيعة
وعن المحسوسات بما يكون هويتها انها تفعل وبعضها ليس شاملا للافراد كالتعبير
عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة
تجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله على العين لا كالثقل فان فعله
في الجسم التحريك لا التثقيل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة

اى

من المحسوسات مع تقرير بحثه في موضع آخر من الشفا بأنها منها وذكر في موضع آخر منه
أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتغيره
من الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الإمام وهذا
تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها قد تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض
على قولهم إن البحث عن أحوال ما يستغني عن المادة في الذهن دون الخارج من
الرياضيات بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج
أيضا وأجيب بأن البحث فيه قد يقع لا من حيث الافتقار إلى المادة كمباحث
الوحدة والكثرة من الإلهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق
والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لأن الكلام في العدد
ما يتعلق بالجسم في الجملة وإن لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لا أنا نقول فحينئذ
يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم أنها لا تتعلق به أصلا
وفساده بين بل المعنى أنها لا تتعلق به خاصة بحيث يستغني عن النفس قوله
القسم الأول الكيفيات المحسوسة فهي إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها أولا ولكونها بخصوصها أو بعمومها
تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها بالخصوص كما في المركبات
مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فإن الحرارة من حيث
هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قوله بخصوصها أو بنوعها
وإلا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا إضافيا وكذا
البياض لبياض الثلج والعاج على ما سيجيء وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات لأنها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين قوله
المبحث الأول أصول الكيفيات الملموسة أي التي لا تخلو عنها شيء من الأجسام
العنصرية ويقع الإحساس بها أولا هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاتفاق في وجودها فما يقال إن البرودة عدم الحرارة ليس بشيء وأما في ماهيتها
فما ذكر في معرض التعريف لها تنبيه على بعض ما لها من الخواص لا إفادة لتصورها
والمشهور من خواص الحرارة أنها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات إلا أنها
تابعة لخاصة أخرى هي التحريك إلى فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية فعلية
محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فتعرض أي رقة قوام ويقابله التكاثف
بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثف من باب الوضع أي اجتماعا للأجزاء

الحرارة

الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث
يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيها لا مجرد التأثير
ما أعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة جسم حيوان على ما زعم الإمام
وبالجملة فالخاصة الأولية للحرارة هي إحداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه
ما بيناه أن الحرارة فإن كان بسيطا استحال أولا في الكيف ثم أفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر
فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بأن يميز الأجزاء الهوائية من
المائية ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية وإن كان مركبا فإن لم يشتد التحام
بسائطه ولا اتفاق في اللطافة قبل الصعود لزم تفرق الأجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل
إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وإن اشتد التحام البسائط
فإن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة المقوية حركة دورية
لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد جذبه الكثيف إلى الانحدار وإلا فإن كان الغالب هو
اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدث تسييل
كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد وإن كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة
واحتيج في تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر وعلم حصول التصعد أو التفرق بناء
على المانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات قوله
وقد يقال الحار إطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من الأجرام
السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ
على ما يتوهم لأنه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وإن كانت الحرارات متخالفة
بالحقيقة واختلاف المفهوم إنما هو في إطلاق الحار على مثل النار وعلى الأجرام السماوية
التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان
وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في
النار أم ذلك توسع وإطلاق للحار على ما منه الحرارة وإن لم تقم به معنى يسمى
بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حياة الحيوان
فاختار الإمام الرازي أنها هي النارية فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت
حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل
العناصر عن الكثرة المفضية إلى إبطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب

التصعيد

للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة
التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء
لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل
به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على
انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة
الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان
السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار
الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام
بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية
اذا دعت من النضج والطبخ على ما نفسر عنه على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء
وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية او النارية وتستفيد آثارا مختصة بها
التي خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص دون
وا ورد المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذ كان بحيث
يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا
بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل
ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية
يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها
سهولة الالتصاق وتلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة
الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء
بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل
انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكره لا
ما عرا من ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق
والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال
اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق
سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون
اليابس المدقوق جدا كالطعام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون
ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء

وسهولة

وسهولة الالتصاق لولا مانع فرط اللطافة لا على رأي الامام واعترض على اعتبار سهولة
قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال
فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد
التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة ادعا التبرح ان سهولة قبول
الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لو اوقد الف سنة فمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء
بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس
يفيد استمساكا عن التفتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك
انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الاكثر
صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول
الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون
المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون
النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية
تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال
فيغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار لكن لا يبعد ان يكون مرجع قبول
الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكر فاللين والصلابة كيفيتان
متضادتان وهل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على
ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شأنه فبينهما تقابل الملكة والعدم واما مثل
البلة فقد يعد من الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم
فان كانت نافذة الى باطنها فهو الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة
واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق بل اتصال الامتداد
وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل وتقابلها الهشاشة وهي
ما يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقة القوام
كما في الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في الدقيق ولسرعة
التأثر من الملاقي كما في الورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها
والتخدير وهو تبديل للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه
باردا في مزاج غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج

البلة بالكسر النداوة صح

العضو كذلك فلا يفيد تأثير القوى النفسانية والكدغ وهي كيفية نفاذ في اجزاء الطبيعة
بحركات في الاتصال تفرقا كثيرا لعدم متقاربة الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بالانفراد
ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملامسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات
الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء
الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها
ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأ لما لا نفسها **قوله** المبحث الثاني قد يقال
بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة
ولا يقع الاشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث
لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء
الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر
بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما فيحتاج الى بيان تحققه ومغايرته
للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف **قوله** وقد يجعل
انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست ويدعى تضادها مطلقا
ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط انحصر التضاد فيما بين
المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتماد ستا ضعف
من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو
الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان
لا تتبدلان اصلا حتى لو انعكس الانسان لم يصر فوقه تحته وتحته فوقا بل صار رجله
الى موقع رأسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه
للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فتتبدل
الاعتمادات اي يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلفه وبالعكس وكذا الى اليمين
والشمال فلا تكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر عرفي
اعتبره العوام من حال الانسان في ان له رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا
وشمالا والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من
الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات
عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل اصلا
اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف

ماشئ

فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة التي تتعادل
ما على جوانبها من كرة العالم كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كما
لتم فانه يتعلى بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية
تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة
كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط
لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء **قوله** وليسا راجعين ما ذكرنا من كون الثقل
والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء
خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب
الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب
ويبوسة الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو
ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب
الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما
تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل وقلتها في الخفيف
ورد بعد تسليم التجانس انه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل
والكثيرة صفة الخفة بمحض ارادة المختار او بغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الالوان
والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الرأيين بان الزق الواحد يسع من الزيبق
اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل من الماء بكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق
وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملأ الزق مرة بزيبق ومرة بماء اذ
لو كان اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلا بقدر زيادة وزن
الزيبق على وزن الماء ولم يحس في زق الماء بالاجزاء الفارغة اضعاف ما يحس به
من المملوة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعلم انحدار الماء بالطبع الى الجهة الخالي
بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر
مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية **قوله** ومنع القاضي اختلف اصحابنا القائلون
بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد انما تتعدد اسماؤه بحسب
الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى
الجهات الاخر اسم خاص كما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان
يعرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم

الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه
اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى
جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوي في القوة يحس
من الحبل اعتمادا على خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد
بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرافع يحس
مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل المختلفان
منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدا قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا
لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز
كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين
اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة
التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان
فكذا الاعتمادان الموجبان لهما فح لا يرد ما قال الآمدي ان هذا تمثيل بلا جامع كيف
والحركة اثر للاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن تضاده
كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه
على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم
في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدا القريب
تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم
انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي
لجريانه فيه ثم لما كان معارضا بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم
باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من
الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا ابل مو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك
لا مدافعة فيه اصلا قوله والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد اللازم كاعتماد
الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو
والخفيف الى السفل قسرا وكالاعتماد الى سائر الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد
منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق المنفوخ المقسور
تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا ويشق الماء ولو نزل الى القاسر صعد
الهواء بالزق وما تعلق به من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده

اللازم

اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقله وطاء له لانا نقول لو لم يكن في طبعه
الصعود والطفو على الماء لما ادى ثقل وطاه الماء الا استقرارا وثباتا كما في
الانتقال سيما اذا بقي الى فوق وزاد وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم
ولو كان في طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد ولان الخشبة
اذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها
لا يقال يجوز ان يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما ومتى
هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا
نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت
جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان
احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها
ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم
باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا تحامل
على حجر هابط فاعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في اخص اوصاف
النفس اعني كونه اعتمادا هابطا وبان ما لا يبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها
لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدور
ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص اوصاف الاعتماد الهابط
بل الاعتماد اللازم والثاني انه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد
حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا بمفتاح او دحرج حجرا فما لم يتحرك يده
لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر يولد سكونه في المنفصل
وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم ودعم بدعامة
فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها
ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار
فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة
الرامي متأخرة عن حركة الحجر لانه ما لم ينتقل عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه
لاستحالة تداخل الجسمين ضعيف لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا توجبه
لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور
على نفسها بل اللازم كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما
لم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب
ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من
الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة

وبعضها لذاته بشرط كتوليد الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم
الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليد الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا
لذاته كتوليده المحاوق المولدة للتألف وكتوليده تفرق الاتصال المؤلم للالم قوله والفلاسفة
يسمونه اى الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبداه وما ينبعث
منه ان كان لامر خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان
مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سوا اقتضته للتوجه على وتيرة
واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرق
والتسفل ومنهم من سمى المعرى عن القصد والشعور اراديا فجعل النفساني اعم منه ومن
احد قسمى الطبيعي اعنى ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما
يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا
عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في الميل قوله المدافعة المحسوسة او مبدأها كما اه او
ساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي الذى
يوجد عند كون الحجر صاعدا في الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل
او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل
الذي ربما يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع
الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهتين المدافعة عنها ضروري فالحجر
المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان
يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما
في الحجر المدفوع الى السفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلي وطبعه والاخرى
احدثها فيه القاسر على حسب قوته وضعفه ولذا تكون حركته حينئذ اسرع مما اذا
سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا
في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية
يشتد ابتداء ويضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله
القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد
الميل الطبيعي اعنى مبدأ المدافعة قوة الى ان يعادله ثم ياخذ القسري في الانتقاص
والطبيعي في الغلبة فياخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي
بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في
السرعة والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعنى مبدأ

المدافعة

المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل
الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون
في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر واما الفلاسفة يزعمون انها امر ثابت
ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه
واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا فهم
لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعورها ارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يفتقر في الصدور
الى علة اخرى خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على
نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة
حقيقته واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة
او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية على ما يذكره الاطباء فمخصص بالمركبات
النوع الثاني المبصرات ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء
واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعلم في الكيفيات
المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك
كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال كالطول والقصر
والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك
والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك
الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه
قوله المبحث الاول حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية
عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما
طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع
متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست متضادة لان اشتراط بين المتضادين
غاية الخلاف والا فمتضادة قوله والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان انواع
اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات
الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق ان
انواع اللون هي الماهيات المخصوصة التي لا تتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا
وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات

ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افرادها على السوية كحرارة
النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص
الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من
جهة ان الانواع قد تكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات
المشتركة في تفريق البصر دون اسم البياض والسوادات المشتركة في
قبض البصر في اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم
ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا يتفق لجملة جملة منها عارض واسم
فلا يتوهم ذلك فيه بل انما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا
في مرتبة واحدة من المبصرات لكن اللون جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من
التفاوت والضوء يوهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما يوهم
ذلك جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب انواع البياض وكالسواد
لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في
انه ليس نوعا للمختار ولا جنسا بل عارضا ويبنى ذلك على ما تقرر عندهم من ان
المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها
لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان
لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان
كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية
التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في
القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر
الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير
داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد
في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج
من [illegible] بياضا والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية
المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف
ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات ولقائل ان
يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز
التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات

فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون
النور تمام ماهية الانوار وجنسا لها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا
خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا
لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء
وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذ تحققت فلا عبرة بكونه داخلا
في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان
التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية
التي هي نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة
ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد
الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من
التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او
ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية
وذاتياتها ومن هاهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور
وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل
الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية
وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس
الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان
داخلا في مجرد هويته يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه

لم يكن بد من البيان ان الدليل المذكور لا يتم [illegible] الا [illegible] لجواز ان تكون [illegible]

قوله البحث الثاني ذهب بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والمتصغرة جدا كما في الثلج
فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية
شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد
يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان
يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد الى
الماء نظرا الى انه يخرج من الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل
الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهور

في الصورة المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها واحدوثها باسباب اُخر كما
قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه
يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية
عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه
المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج
في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المتخلل
الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك الا لحدوث
تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متخللا في الخل ولا لتقارب
اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان ذلك كان حاصلا في الخل
اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لا بالتفريق
والابيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر
فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج
ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب
اُخر بعدما كان العلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم
هل يحصل البياض بسبب آخر ام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء
الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة
ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ورؤية لون
هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل
به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف
طرق الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم
العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية
ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد
والبياض ولم يكن البياض الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد
والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف
وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان
السواد لا ينعكس بحكم التجربة وذلك لان هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان

لا يجب ان يكون من مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة قد مر ان الملازمتين نظرا الى ان يقع
تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد قوله واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل جميع الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي ازالة وازال سبب الاول ولزوم سبب
التخيل لا يقال محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه
ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض
الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل
منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع
الاتصاف به وهو باطل وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف
ما دام قابلا وهو حق قوله وقيل القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين
حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من ان البياض
والسواد ان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في
الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالط النار فان كان السواد
غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت
الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان
الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت
الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية
ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل
هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة
ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون
لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا قوله المبحث الثالث
الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول
للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار
بشيء آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان
كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر فضوء كما
للشمس ويسمى ضياء والا فنور كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى

هو الذى جعل الشمس ضيا اى ذات ضيا والاعرضى كما للقمر وسمى نورا والقمر نورا
اى ذات نور والعرضى ان كان حصوله من مقابلة المضئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء
وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضئ لغيره كضوء
وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهوا المقابل للشمس وكضوء داخل
البيت الذى فى الدار من مقابلة هوا الدار المضئ من مقابلة الهوا المقابل
للشمس او الهوا المقابل لها فهو الضوء الثانى والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسايط
بينه وبين المضئ بالذات الى ان ينتهى الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعنى عدم
الضوء عما شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض واما
لكان مانعا للجالسين فى الغار من ابصار من هو فى هوا مضئ خارج الغار كما انه
مانع لمن فى الخارج من ابصار من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحائل المانع
من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائى او بالمرئى او متوسطا بينهما ورد بمنع
ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئى شرط للرؤية وهو منتف فى الغار
لكنه لا يتاتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار وتمسك القائلون بكونها
وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور بان المجعول لا يكون الا موجودا
واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى واما
المنافى للمجعولية هو العدم الصرف قوله ولم نتردد لا خلاف بين المحققين بل الحكما
فى اضاءة الهوا وانما الخلاف فى ان محل الضوء هو نفس الهوا الصرف او ما
يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية ونحو ذلك احتج الاولون بانا نشاهد
من الهوا المضئ فى افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيا لوجب ان
نرى بالنهار الكواكب التى فى الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس
عن ضوء اقوى وضعفها ظاهر لان الكلام فى الهوا الصرف والاقرب ما ذكره
الامام وهو ان اضاءة الهوا لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهوا كلما كان
اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا
ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ
الضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك
الاخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيا كالجدار واللازم باطل
لان الهوا غير مرئى ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون

او الزجاجية

للهوا

للهوا الصرف قوله واما الظل فهو ما يحصل اى الضوء الحاصل من الهوا المضئ بالمضئ
بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر الضوء المستفاد من المضئ بالغير
ولا خفاء فى صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا وما
ذكر فى المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب
والمعدات كما نشاهد فى اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه
ينقسم الى ما لا نهاية له انقسام الكوة مبنى على ما يراه الحكما من عدم تناهى انقسامات
الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد
يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين
الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية والانفصالية
لا بحسب قبول الانقسام قوله واذا كان قد نشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ
على الجسم حتى كانه شئ يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان
كان ذاتيا كما للشمس سمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمى بريقا قوله المبحث
الرابع ذهب بعض الحكما ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ
تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما
قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان كما نشاهد
فى السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل
ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضئ والحركة
وهم ويرد ايضا وجوه الاول انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع
انما تكون الى العلو او الى السفل الثانى انه لو كان جسما لامتنع حركته من الخطة
من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك الى تحته الثالث انه لو كان
جسما والاخفاء فى انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى يحيط به الضوء
وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار
فلا خفاء فى انه مرئى حائل فى الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب
رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة ثم ربما يستعان بالحائل على
ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة
وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا

على بطلان هذا الرأى وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة صح

النوع من الاجسام فاخاطتها المرئي شرط للرؤية قوله المبحث الخامس الحق ان
الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه
شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا اشكال لما يعتد به فيما
ادعينا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكر الامام الرازي من ان قبول
الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية
فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور والماء الصافي قوله
النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف فالصوت
عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث
وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج
الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع
الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون
وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه
الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا
بل ربما يدرك الاول باللمس والآخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج
وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك
بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته ولا حاله من القرب والبعد لان
التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا
سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او
بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القريب
والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت
موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول توضيح الاول لما ادركت الجهة التي على
خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت
من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء
المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين وتوضيح الثاني لزم
ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد لمختلفين بالقوة والضعف ايضا بهما

فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وكذا
في الصوتين المتساويين
في القرب والبعد م
عطلان

يختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل
الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط
او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحاله من
القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى
الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند
الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا
قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث
انه في اول المسافة لم يميز بين ورود من اليمين او اليسار ومن القريب
او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحاله من القرب والبعد دلالة على
مطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع
وكذلك يدل على ان هناك موجودا وهذا ما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقريب
والبعيد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث
هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما اورد من
الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في مكان ما من حيث هو في تلك الجهة بل
من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة
ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف
بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا
الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات واما السبب في ذلك
فحاصل ما ذكروا فيه انا انما ادركنا الصوت عند الصماخ بتبعه تاملنا فيما ادرك
اذا كان من الذي يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأه ودونه وما فيه منه
موجودا وجهته وبعده ودونه وقربه وما فيه من قوة امواجه وضعفها لذلك ندرك
البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة انتهى بنا الى الابتداء
لم نعلم من قدرا البعد الانقدار ما بقي قوله ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء
رأي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع فكيفية هواء ذلك الموضع
بذلك الصوت ثم المجاور تحاذيه في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت
وضعفه ولا يسمعه الا السامع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء
وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان
الهبوب

الصوت من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له لم يتوقف السماع
على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الآخر
في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين
وما ذلك الا بمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصمختهم الثالث انا نرى
سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه زمانا
يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء
لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية
فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر
السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل
للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم يكن
تتم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحقه من القرب والبعد
لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف
ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل
البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح
يميل عن جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة
وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول
بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه
ذلك التشكل الذي هو ضعيف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا
في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا لا يكون هناك طريق
آخر للهواء فلا نم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف
واما بقاء التشكل فان اريد به حقيقة التشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث
الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك
الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه
مع النفوذ في المضائق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة لتغير القائم بكل جزء
من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط
لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ
الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء

اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما في
الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وتردد وافي
ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا وبين
المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء
على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ورجوعه على هيئته حاملا
كيفيته فيما يجاوره وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق
بالمحالات **قوله** البحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله
في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا
وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في
عبارة البعض وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية
احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين
يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول
والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست مسموعة الا
ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة بقي
النظر في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة
والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع
ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف
باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض
للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه
جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة
الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف
الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى فكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند
العقل وتنبيه على خصوصياتها **قوله** وينقسم الى صامت ومصوت الحركات الثلاث
تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة وللالف والواو والياء اذا
كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة
والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها

كأنها مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمّى صامتة وتندرج فيها الواو والياء المتحركتان
أو الساكنتان إذا لم تكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وأما الألف فلا تكون إلا
مصوتة وإطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو
من خواص الأجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجه
إلى مخرج إحدى المدات فإلى الألف فتحة وإلى الواو ضمة وإلى الياء كسرة ولا خلاف
في امتناع الابتداء بالمصوت وإنما الخلاف في أن ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن
الصامت أيضا أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور
إلا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه
إمكان الابتداء بالساكن وإن كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع
بين الساكنين من الصوامت إلا في الوقف مثل زيد وعمرو وإذا كان الصامت
الأول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة فإنه جائز كما إذا كان الأول مصوتا
نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كما لا يتلفظ ببعض
الحروف فإن ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الإمكان بأن المصوت أينما
كان مشروط بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء
لزم الدور ليس بشيء لأن المصوت مشروط بأن يسبقه صامت والصامت في الابتداء
مشروط بأن يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم أي
الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني لأنه إن أمكن تمديده كالفاء فزماني وإن لم يمكن كالطاء
فآني وهو إنما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع أو في آخر زمان
حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الأمرين وعروض
الآني للصوت يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطة للخط ومن الحروف ما يشبه
الآني كالحاء والخاء وكونها مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها أفراد
متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا
قوله وإلى متماثل يريد أن الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب
وما سواها مما يقع في بعض اللغات أنواع مختلفة بالماهية وقد يختلف أفراد كل منها
بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن أو في وقت آخر أو
يتلفظ بها عمرو وغير مشخصة كالياء الساكنة أو المتحركة بالفتحة أو الضمة أو الكسرة
مع قطع النظر عن اللافظ تكون أفراد الواحد إما متماثلة في السكون والحركة

النوع

كالياءين الساكنتين أو المتحركتين بالفتحة أو الضمة أو الكسرة وإما مختلفة كالياء الساكنة
والمتحركة أو المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعني بالتماثل والاختلاف بحسب العارض
وبهذا يندفع ما يقال إنه إن أريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف
بالعارض مقابلا للمتماثل وإن أريد الاتحاد في العارض أيضا كانت الياءان الساكنتان من
قبيل المختلفة ضرورة أنه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض قوله
والصامت مع المصوت قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما
بين القوم فأوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والإمام وغيرهم ويقولون
الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لَ بالفتح أو الضم أو
الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال
المقطع الممدود للمقطع المقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبل وما نحن
المقطع الممدود في لو ولي فإن قيل لا حاجة إلى هذا التفصيل فإن المقطع الممدود
ليس إلا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا أو صامتا
مثل هل ولذا يقال إن المقطع حرف مع حركة أو حرف متحرك مع ساكن بعده والأول
المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان مثل الهاء
واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الأول مجرد صامت
ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما رآه أهل العربية من أن لا لام وألف
بينهما فتحة وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور
مندرجا في الممدود جزءا منه وهذا ما يقال إن الحركات أبعاض حروف المد فلا يكون
لا إلا صامتا مع مصوت ممدود قوله ويتألف من الحروف الكلام ويعتبر بالمنتظم
من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة
عن أصوات الطيور والكلام ينقسم إلى المهمل والموضوع والموضوع إلى المفرد
والمركب والمفرد إلى الاسم والفعل والحرف والمركب إلى التام الذي يصح السكوت
عليه وإلى غير التام واللفظ أعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ
المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت إنشائية مثل قم وهل
زيد قائم ولعل زيدا قائم ونحو ذلك أو إخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ
مقطعا مقصورا مثل قِ أو ممدودا مثل في وقوا أو مركبا من المقاطع كما ذكر

وتمحيصها للفظ بانها تألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء الكلم
الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وماذا من مقطعين ويا زيد من
مقطع ولفظ وذي في امر المخاطب من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف
ويشكل بمثل في وقوا فان كلا منها مقطع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت
ومصوت واما مثل ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت
وهذا بخلاف في وقوا فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك قوله
وذهب الشارح الى ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار
هو العدد والى غير قار وهو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو
كذلك فهو كم وفاقا وبيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة
يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم
تركب هذه المقاطع مرة اخرى فتحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر به
الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكبرها
ما ذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد فيها
وربما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يتقدر
بذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج به الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى
وانما ذلك اذا كان المقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصة الكم من جهة الكثرة
التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل قوله النوع
الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من
ضرب احوال ثلثة للفاعل من الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلثة للقابل
من اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انية ما ذكر من التاثيرات في تسعتها
مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا يحصى مختلفة باختلاف التركيبات
واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات الملمسية بها
بحيث لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد تكون لها اسماء كالبشاعة المركب من
المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها نوع من الدواء وكالزعوقة
المركب من المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا تكون كالحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان

ونادا ويادا م

والفرق

والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه
والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم
له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية
الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم
الهندباء مركب من المرارة والتفاهة لا من الارضية المحضة قوله النوع الخامس المشمومات
وليس فيها محل بحث ولعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات
والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها
بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما
جميعا وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع
او لما يفضي اليه كالبواقي ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت
لا مصوته ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العبير ورائحته
قوله القسم الثاني اي من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد
فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة
والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية
النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا فالتمايز بينهما قد لا يكون الا
بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون
صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان يسبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات
انه من ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض
المشخصة قوله فمنها الحيوة سيجيء معنى الحيوة في حق الله تعالى واما حيوة الحي
من الاجسام فقد اختلف العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها
بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم او الاثار فقيل
هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والتقييد الاخير
للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة
وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال
النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها
ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا

سواصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل
صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج مخصه سواصلح بالنسبة اليه
ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة
تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من
انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون
الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبداء للقوة الحس والحركة فتغايرهما
بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة ولكن هذا
انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا للقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات
والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدل
على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة
في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتداء
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة
الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر
لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد
ان القوة التي تصدر عنها بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية
والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي
بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر
بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان العضو المفلوج فيه قوة
الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون مبدا جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون
البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة
والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان قوله
وعندنا لا يشترط ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا
باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في
البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر
الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث

من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى
بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان هذا الاشتراط بناء على ما
نشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن
الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شد رباط يمنع نفوذه
ولذلك غاية الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك
الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية
بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
بالكثير من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم
الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم
بالبعض فقط باسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك
البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة
وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ويكون
اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او
يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح
يوجد في الخارج وان لم يطلع عليه لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام
الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية قوله واما الموت فزوال الحيوة وقيل زوال الصفة
عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا مبني على ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه
اي عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كالعمى
الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين
عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل كيفية تضاد
الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكر المعتزلة من ان الموت
فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز
بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد
به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذكل تغيرا

للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت
والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق في الآية
التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الله تعالى
الموت احداث اسبابه على حذف المضاف والتجوز في الكلام ومثل هذا وان
كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج قوله ومنها اي من
الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر
عليه رأي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل
اما بنفسه واما بصورته المنتزعة عنه او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل
الذي هو المدرك او آلته التي به الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات
ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال
منتزعا من امر خارجي او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات
المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها
ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام
الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما في
الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور وكما في ادراك
الحس المشترك بحصول الصور الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة
مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار او ادراك غير الشيء
الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير ثم تضمنت العبارة
في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضوره عند
المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي
جانب الادراك الحسي تكرارا بحسب المعنى حتى كان هناك حضورا عند المدرك
وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس
وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن
ويكاد يشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك
الا امتيازا وظهورا لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا

ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل
بمعنى انه يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو
المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك
ولا يفهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول والحضور
صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدر المبني للفاعل
او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك
دوري فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف
حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا
للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل قوله حقيقته اشارة الى ما ذكروا
من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها
واما ان يكون خارجا عنه فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقته
المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني
يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى
الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات
او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه
احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور
واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على انيتها وماهيتها الا بعد النظر
والتأمل واما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا سهوا عن العلم بالعلم
لانه ايضا قائم بها فيلزم دوامه ثانيها انهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان
حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه
ثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا
لا الى نهاية فتلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع تمام بطلان اللازم
فهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية
تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو كالمجرد المدرك
وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا
يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء يعني حصوله وحضوره
لا يزيد عليه بحسب الخارج قوله والمماثل صورة الشيء اشارة الى دفع اعتراض

للامام وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء
لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا
جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة
عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا
جميع الصفات والفرق بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكتنفة بالعوارض فاعلة
للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا تترتب عليها الآثار
وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت
ايّاها لان الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة كذا على الموجود
العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة ان المعقول من الشيء مساو لماهيتها وتارة انه
نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان
متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس
وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما
للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس والذي يلزم الاتصاف انما
هو حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وهو معلوم لنا
بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه
ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات
وبهذا عني لكون الحصول الادراكي مغايرا لحصول العرض لمحله المستلزم للاتصاف
لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود
ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما
ليس من شان النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما
الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام
تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يتبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول
الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي
والحق ان الكل موجود غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك
لزم في ادراك النفس لذاتها على التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها
اجتماع المثلين مدفوع بان مرمى التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل
المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي
وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي فلم يتحقق لزوم الحصول

الاتصافي لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه
الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكره الامام من ان الادراك اذا كان
نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها
انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او بالعقل هو الموجود العيني كهذا السواد وهذا الصوت
والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب
انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حضور صورة منه
ومثال عند المدرك بحصوله فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات
هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال وغيره
من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك
ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة
بل الحضور عند المدرك بالحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا يندفع اعتراض
آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافيا في
الادراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة
العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقا للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا
بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا جعلتم
العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب
ان الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما
عند اختلاف الاعتبار فلا فكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الخيال
قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج
بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها
جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد
الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون
تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية
في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق
آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها

المسمى بالحصول بتحقق آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك
فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل ان
ادنيا بعنى ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متأصلا
موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها
الآني النفس وحصولها فيها ليس حصولا انضمامياً مثل حصول العرض في المحل
على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة
على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث
ان الحصول نفسها فيكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا انضماميا
فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها فتكون
صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها
ولا هي تحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا
في الذهن واطلاق المعلوم عليها يجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس
الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل ويلحقها احكام وعوارض ايجاذي لها
امر في الخارج وهي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية
من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ما له
الصورة اعني الموجود العيني فلا تتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل
كلي وقد ذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى
كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات
كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا كان
للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد
بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا للقول بهما معنى

قوله والمتكلمون يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل
العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة
فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة
اما لا محلها فيكون هناك ثلثة امور او لكل منها فيكون اربعة وعلى هذا قياس
سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور

الا بين الشيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء نعم
يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات لكثير من الاشكال الهندسية والممتنعات
كالمفروضات التي تتبين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق
في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم وما يقال من امكان تحققها
قائمة بانفسها على ما هو رأي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري
البطلان في الممتنعات لا يقال غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم
بالمعدومات لانا نقول الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك
والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل
العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون
للشيء والصورة لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام
فيه او في الذهن فيكون شيء من المعدوم امرين هو الصورة وامر آخر له الصورة
وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها
صورة للمعدوم انها بحيث لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت
اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها
وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل
وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر
وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت
مطابقة للخارج وذلك لان ههنا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما
المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض
المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة
لانه ذكر في الشفا ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور
شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل
بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين
السواد والبياض وعلى هذا حال صاحب المواقف كلام الى هاشم حيث جعل العلم
بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وح لا يرد
اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج
الى ما ذكره الآمدي من انه له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم من الاشياء

قوله المبحث الثاني الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية قوله وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به والابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالماهية او بالهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم آخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد التسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي وادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد

ودر

وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب في اعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض بابطال الحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر الحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا تركيب عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يغفل الذهن عن بعض مباديه فيتشكك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك ح ممنوع وان اريد الذهول بحيث يفتقر الى التحصيل والاكتساب فلا يقين ح بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكر الامام وجمع من المتاخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مرجوحا فوهم او مساويا فشك فوهم محض نظرا الى ان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا قوله والذهول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيل الطريان والشك عدم ملكة العلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما بالقياس الى التعقل الآخر وما قيل المعنى انهما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بمطابقة الواقع وعدم المطابقة وذلك خارج لان النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا

٧ وان كان رجحانا لكنه لا يحسن ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض صح

٧ اقتضاء عدم الذهول تنبيها ولكن ... مما يبقى ... سيفعل

فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان
له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا في
والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف
فيه يستلزم الاختلاف في الذات وما ذكره معارضة ويمكن تنزيله على المنع
اي لا نم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك
لو لم يكن لازما ولا نم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فما دام
زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل قوله المبحث الثالث العلم اما قديم
لا يسبقه العلم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العلم وهو علم المخلوق
وهو اي العلم الحادث ثلاث الاولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم
وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس
اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا
القياس والنظريات تكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظري والثانية
العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه
دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدا تفاصيل المركب والثالثة
العلم التفصيلي وهو حصول صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن
بعض ملاحظا بكل منها على الانفراد وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة
فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا
كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في
الحالين والاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا
واعترض الامام بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة
فيلزم ان تكون الحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها مساوية
لها في نفس ماهيتها واما ان تكون صورا متعددة لتلك المختلفات فيكون
العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان دفعة
واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي
لكن على هذا لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض
التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة يطابق الكل

من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها
واحدا من الاجزاء على الانفراد وقد وهم بعضهم ان العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء
عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه وقد سبق الكلام في ان العلم
بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم
بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز
وهكذا الى غير النهاية قوله المبحث الرابع قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي
كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة
بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي لا يزول والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على
مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري
ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به
علمه النظري واكثر المعتزلة على الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما
يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه
ممتنع الوقوع من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا
ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا
الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب
الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة
متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصو
من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد
جاز على كل منها ما جاز على الآخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على
التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق
مختلفان بالحقيقة قلنا لعل المراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر
فيما بين المتكلمين او ادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق
او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من
كل منها ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد
بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة
العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر وان اريد عدم
الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من انه لو سلم التجانس
فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك

على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادري
كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في
الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المتشاركين ما يجوز على الآخر والجمهور
على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه
مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك من
لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل
لفقد شرط او استعداد الا انهم انما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري
على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا
لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب
لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين فوافقوا القاضي الى انه
لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يتأهل لاكتساب
النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل
هذا التفصيل مشعر بان القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل
ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري ما قلنا هو
انما يمنع جواز انقلاب الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز
انقلاب كل على الانفراد قوله والخلاف قد اختلفوا في ان العلم الضروري
هل يستند الى النظري ام لا فتمسك المانع بانه لو استند الى النظري وتوقف على
النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هذا
خلف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على
العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب بمنع تعلق
العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما
ولا نجزم بامتناعه فمكابرة بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم
بامتناعه حكم يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين
وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفا فلا يضر بالمقصود لان
حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد
والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع
على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم

ربما يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله
ضروريا كان مستندا الى النظري فمن ههنا قيل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى
تفسير التصديق الضروري انه الذي لا يفتقر الى النظري اصلا او لا يفتقر
الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم
ما هو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال
عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبتني على علم حاصل بالاستدلال قوله
المبحث الخامس اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة
واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق
بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب
الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه
اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان
تكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد
على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني
اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم
الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع
بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق
بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يمتنع
العلم بالمعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر
المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز
ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل
بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا
وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم
باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذاك على تقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز
الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد
في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك
دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية
بعلم واحد فان تعذر تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما
علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علما

قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة
الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها
مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشاعرة عن تعدد الصفات باستناد
آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة
بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة
والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع
العلم بالعلم به فان ههنا معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به
ضرورة وهو للعلم بالعلم به وهكذا الى لا نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات
معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان
وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به
ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع
الاعتبار ثم عند التعدد لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان
فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل
كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله
لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين
كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا
في محل واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او
اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت
لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره
في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا
داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل
باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما يظهر ذلك العلم
بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف
وقته كان متعددا لا متحدا وان الاتحاد مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف
وقت العلم والظاهر انهما ح مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما
حينئذ مثلان او مختلفان قوله المبحث الخامس قد دلت الادلة السمعية من
الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا
بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من
المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات
بل الروح الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات
هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان

المحققين

المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الآلات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس قوله المبحث السابع
لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من
الصبيان والمجانين والبهائم وسيجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة
فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية
بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد
عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط
بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على
من يفقد بعضها لفقد شرطها من الالتفات والتجربة او التواتر او نحو ذلك مع انه عاقل
اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض
والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم
كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات
بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها
يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به
طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند
ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه
الحكماء العقل بالملكة قوله ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه
ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر معرفتها بكنه
الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي
الكراهة تغاير النفرة وكذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء
كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير
من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة
الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه
او ظنه يترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل
يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده
ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل
نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره
من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على
تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر
التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة

او يمنع وجود العقل في النائم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يتوجه عليه ح صح

صاحب المغني

قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون
نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع
الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف
والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا
في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين
وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون
الضرورة بان ذلك الترجيح ليس الا بمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع
في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك
وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما
لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون
متعلقها مقدورا لجواز ان تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها
الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت
فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع
تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلناهما من مقدورات
العبد بما قدره الله تعالى وضح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة
قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له
وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة
وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة
فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا بمعنى الارادة كما قيل لمريض
ايش تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة قوله
والفلاسفة يعني انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لفعله بافعال
الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان
الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك
او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك
الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مكره والله تعالى عالم بذلك فيكون
مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانا نوعين من العلم لاختصا
بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان
فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى
الفعل او الترك وهي منفية عن الواجب قوله البحث الثاني ذهب الشيخ الاشعري
واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان اما مماثلا

لما

لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا
في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه
فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا
فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين
او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لتنافيهما وفسادا ولو كانا خلافين
لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين
كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها
الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان
ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير
ليلزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد
الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر
او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم
اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور بضرورة
وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة
ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور
بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط
كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب
القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ
لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون
كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه
من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة
ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما
مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا يخفى ان القائلين الجهتين
او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد اذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين
بجهة لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون
كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب كما ذكر ما حتى لو دفع بانكم
تجعلون متعلق الارادة مغايرا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما
كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون

الاستعداد والمهيل مقارنا للارادة حتى لا تتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل ذلك
من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق **قوله** ومنها
القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة
ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من
شيء في اخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر
والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب
يعالج نفسه في ~~هذه الاطلاق~~ فهو مؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث
انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق واما
فقيد التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب
الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية
اما ان تكون مع قصد وشعور بأثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون
آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف
الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة
المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثاره
هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل
القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد
بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على
ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها
مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد
يتنازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور
اذا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد
والشعور وفسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر
كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس
والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم
اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ الافعال مختلفة فالقوة
الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة
العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوة الفلكية
قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل في شيء من
التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير
والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها

ثاني

ثاني الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل
العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم
مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع
في ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي
والقول بعدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وبثبوت القدرة
الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا **قوله** والوجدان يشهد
تنبيه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل
يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم
بتأتي الفعل من بعض الموجودين وبتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان
الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الآن يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع
المنع لا يقال ويتأتى من العاجز ايضا على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول يتأتى من الممنوع
وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه
يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة البنية وانتفاء الآفات عنه على ما
ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الآن يقال النوم آفة ثم
الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو من آثار ما
من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست
من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد
السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قال ان القدرة بعض القادر ولن
فسر بانها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما
يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه
وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام
الرازي واعترض على ما ذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش
والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية يوجد لبعض الافراد
دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون
البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل

عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما
خلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الحركة
الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع
المرجوح فلا تثبت المكنة والجواب ان الضرورى هو التفرقة بين التمكن
من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن
الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع
بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى
خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعى الفعل او الترك لا ينافى تساوى
الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قوله البحث الثالث اختلفوا
فى ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهبت
الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة
الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا فى انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود
المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون
القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة
لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان
المحال هو وجود المعلول بدون ان تكون له علة اصلا واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع ولو سلم
فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والسعى ونحو ذلك مما لا نزاع فى جواز سبقها
على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ انما بالقدرة الزائلة فيعود
المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان الكلام الزامى على من يقول
بتاثير القدرة الحادثة الثانى ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود
والعدم ولا شىء من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل
لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة
معه لا قبله هذا خلف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة
القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف

كونه

كونه مقدورا وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافى المقدورية وامكان الحصول من
القادر وان اريد امتناعه فى زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن
بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان ساير الممكنات وهذا كالقيام زيد
فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفى زمانه بان يزول و
يحصل القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال
وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان
هذا معنى تعلق القدرة والثانى بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون
قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل
الوقوع غير مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو باطل
بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه والثالث كون جميع
الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلى ازلى بالضرورة
فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما ينازعون فى كونها
صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم
ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود
بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثانى ان من
يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط فى المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل
حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له فى الجملة كالايمان
الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب
من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده
متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة
وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل
لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو فى تعلق القدرة والازلى
هو نفس القدرة القديمة مع الفعل فلم الحادث او حدوث القديم ولو حمل
على ما قال الآمدى ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات
فهى انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل فى الازل غير ممكن فلا يتعلق به فى
الازل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بان فيه التزام ما الزمه
المعلل مع بيان سبب له فى القدرة القديمة فليجر فى الحادثة ايضا بسبب آخر

وبان الفعل فى الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال اى فى زمان سابق على الزمان الذى
وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل فى الزمان السابق
دون اللاحق نعم يرد ان الكلام فى تعلق القدرة بالمعنى الذى يصحح قولنا فلان قادر على
كذا اى متمكن من فعله وتركه وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذى اذا نسب الى
المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للمقدور واذا
نسب الى القادر كان خلقه وايجاده فان هذا مقارن بلا نزاع حادث فى حق القديم
ايضا قوله ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اى الذى منع من فعل يصح
صدوره عنه فى الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن الفعل
وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان
ما نجده فى نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض
بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن
من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات
والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ
القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر
والمنع لا ينافى القدرة وانما ينافى المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدميا كانتفاء
شرط وقوع المقدور او وجوديا كضد المقدور كالسكون للحركة او مولدا لضد كالثقل
المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة
بين المقيد الممنوع من المشى والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة فى
المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير فى ذاته ولا صفاته ولم يطرأ
عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشى فكذا مع القيد لان القدرة
~~فى المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير فى ذاته ولا صفاته ولم يطرأ~~
~~عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشى فكذا مع القيد لان~~
القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جرى
العادة بخلق القدرة فى المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان
كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثانى بمنع عدم التغير فى الصفة
واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات
اذ يمتنع وقوع مثلين فى محل واحد بقدرة واحدة فى وقت واحد واختلفوا

سامها

فى تعلقها بالضدين فجوزه اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشئ
قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه وهو
وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح
تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات
والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على
العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بجميع الا انها لا تؤثر الا فى الافعال محلها مثلا
القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح
بها لفقد الشرائط وللقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق
بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان
القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر فى افعال
الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين
اشار فى المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع
افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام
الرازى رحمه الله كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ الافعال
المختلفة سواء كملت جهات تاثيرها اولم تكمل فلا شك فى كونها قبل الفعل ومعه وبعده
وفى جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التى كملت جهات تاثيرها فلا خفاء
فى كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين
مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا
ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التاثير والمبدأ
بما يعم الكسب الذى هو شأن القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط
التى جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات
حصول الفعل بها لو وجد او معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة قوله
المبحث الثالث الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن
معنى لا يوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند ابى هاشم
~~هو عدم التمكن من الفعل~~ وعند ابى هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس فى
الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع
قادر بالفعل او من شأنه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على

كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة
لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود
لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون
وجوديا فان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة
ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين بمعارضة القران انما هو عن الاتيان
بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم
القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل
لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة
ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع في الاستعمال **قوله** وفي تضاد
النوم للقدرة تردد لا خفاء في جواز بعض الافعال على النائم وامتناع الاكثر
واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم
لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف
القاضي وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا نطول الكتاب
بذكرها **قوله** وتضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة
تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات
النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدا لافعال الجوارح
بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر
صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء
الشهرة ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت
نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورية
وهذا ما قال في التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما **قوله** ومنها اي
من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد
يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث
هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص
اعني الامر اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشيا على ما هي عليه
للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه
لا من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو والمراد

ما الادراك

ما الادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولهذا
كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما ساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله
اليه وذكر الفرق بين الكمال والخير وهو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث
اقتضاؤه براءة ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا
خير ثم ان المعتبر كمالية وخيرية بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد
الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكن نافعا وقد لا يعتقدهما فيما يحققهما فيه
فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس وكل من
اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملائم او مناف تختلف بالقياس
الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملائم او المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة
الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلائمه
بل تضره ويتنفر عن الادوية وهي ملائمة وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة
والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف لانا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف
ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ذلك الادراك للملائم ام غيره
وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية فهل يمكن حصولها بطريق
آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في
حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المتفق غير مولم مع ان
هناك ادراك امر غير طبيعي وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة
عبارة عن التبدل او الخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس
في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة
المني او عصبية وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال او وسط الجمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك

وسواله

الزائدة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول القوة على
التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من
له غاية الشوق الى ذلك وقد يعرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وبسبب
السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتبعان الا بادراك
والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت
الكيفية الموجبة لهما لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم
وبالجملة فكلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفاء
في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين قوله ثم كل من
اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه ينقسم اليهما وينحصر فيهما
عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة
الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجو الى غير ذلك واما العقلي فلان
للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب بقدر الاستطاعة ثم
ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن
شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق واما ان
هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وحصول هذا الكمال له فاذن
هو متلذذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال
ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية
واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى
واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر
الاجسام فيكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة
لها وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم
قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتألم بالجهالات فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود
المعتبرة في كون الادراك لذة او الما فان قيل الحسي من اللذة والالم لم ينبغي ان يعد
في الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها
او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل
فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها قوله والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا
لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف

فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوجد الادراك اعم من الاحساس والتعقل
ولا يرد الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان
الحاصل ههنا التعقل صورة الحرارة لا على طريق المطابقة فهو ادراك ملائم لا منافي وانما
المنافي هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة
الطبيعية فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير
انما هو للحسي خاصة واما الوجع فمختص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه
باللمسي على ما صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا
قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من
تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما
اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهي
المزاج المعتدل والهيئة التي بها تتأتى الافعال على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون
مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال وانما
اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا
او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة
ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء
او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته
والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات
واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون واشترط
ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان
يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية
دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين ولو لم بالذات فاعل
فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما للكثير من الامراض فليكونا
سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء
المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون
الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس
انفعال ولا انفعال الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فليشكل بتصريح
ابن سينا في مواضع من كتبه بل الاطباء والقوم على انهما من الكيفيات المحسوسة
بل اوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان متنافيين فلا دراكهما

من حيث هما كذلك يكون ألما ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض
لانه قد يتبعه بسبب التقبيض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد
يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب
بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة
نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق المستوي
حيث شانه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في
جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال به للحاسة
فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج
الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم
وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يسخن الا عن حرارة قوية
ولانها تستعمل فيها مترادف اقوى مما تستعمل في الغب ولانها تودي الى ذوبان
بعض من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب
الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء
يشمئز ابتداء عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم
لو استعمل ما كان يتاذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده
وتالم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية
وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به
ولمنافاته ثم في الزمان الثاني يكون الحال باقية على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل
زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه
ما دام مختلفا **قوله** واعتراض للامام اشارة الى دفع الشبهة التي اوردها الامام
على كون تفرق الاتصال سببا للوجع فمنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للوجع الذي وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم
الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة يلزمه
كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون
موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج
الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ليمتنع كونه علة
للوجود ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اي الفاعل للاعداد للعضو لقبول النفس
الوجع لا المؤثر للوجود ولا امتناع في ان يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل

اقتضى

اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما في
الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو
انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بالانفصال عن الاعضاء لكن
هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم او لا يحس بالم منها وقد صار مالوفا
بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان
التفرق حين ما لو كان مولما غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال
واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه الالم بحسب الزمان واللازم
باطل لان قطع العضو بالة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس منه بالالم
الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نعني بكون تفرق الاتصال
سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل
معنى ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه
والشعور به من غير ان يصير مستمرا مالوفا وبشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا
لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه
بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به وح يجوز ان لا يكون التفرق
في الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس او يكون مالوفا لا يضر فلا يولم او يكون
ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملائما وتابعا للبدن ببقاء
الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في
الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة مالوف
يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا
بالة في غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نم تاخر الالم وان كان
بدونه فلا اشكال الا ترى ان من انصرف فكرته الى مهم شريف كالتامل في مسئلة
علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى
او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش
وكثير من المؤذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة
العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك
انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان
يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة
العظيمة **قوله** ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها

ابن سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة
وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال من
الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير ما نوفة واورد ما هو صحة بالاتفاق وهذا ما قيل ان جنسها
هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال
الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء
من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي
تعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في
الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من
الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة
بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة
الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا ومن
ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكونان من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون
في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق
الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكر في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها
في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها
على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها
تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن
غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها
الافعال مشعر بان المبدا هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بانه
الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعلي
والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال لكائنة من الموضوع الحاملة فيه وثانيهما
ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى تصدر لاجلها
وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه لان القوى الجسمانية لا تصدر عنها

افعالها

افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمعنى هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد
ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة
القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح في التعليل من
الباء ومن من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور والامام انما اورده على
العبارة الاولى فما ذكر في المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن
الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض
فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة
فهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة
والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة
هي مبدا لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدا الآفة
في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد فكانه يريد ان لفظ المرض مشترك
بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فلا اشكال في كلامه وقيل المراد ان بينهما
تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو المعرف للخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب
الشهرة وهو المعرف العامي لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد
ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية
التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد الضدين في
التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله
هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية
الخلاف فيجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية
واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة
بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج
عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب
فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال

وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بهما وذلك لان المقدار والعدد
هي الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات في الاتصاف كي
ان ينفعل وكم يتعرض للاستعداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال
فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا فاذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لما ذكر في المواقف من ان
سوء المزاج وهو سوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع او عدم
فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يتعرض بها في المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان
لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى
كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد
حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود
انه كيفية نفسانية تحصل عن هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها متنوعات
لا تطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج
المعتدل مع انه من المحسوسات قوله ثم المعتبر قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين
الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وصفة لا تصدق عليها الصحة ولا المرض
كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا تصدق معها على
البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس
كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه
ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان يراعى فيها اذ لا وسط وما ليس له
وسط وهي ان يعرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا
بعينه والجهة والاعتبار واحدا بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو
واحد او اعضاء مختلفة معينة في زمان واحد جاز ان لا يكون معتدل المزاج
سوي التركيب او لا يكون بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو
او الاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد منه ان يكون
معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لثبوت
احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في
المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي
مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال ماؤفا و
خفا في انتفاء الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان لم يعتبر آفة

واما اذا اعتبر في المرض ان لا يكون جميع الافعال سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون
جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية ماؤوفا فلا خفاء في ثبوت الواسطة

افعال

افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة ظاهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف
في تفسير المرض وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرها حيث قال ينبغي ان
يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء
الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات الكثيرة بحيث تصدر عنه الافعال سليمة
وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تصدر عنها
الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها ماؤوفة وفي كلام
ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون
انه لا تثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا
ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه
بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه
صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير
استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين قوله ومنها الفرح
قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من
النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا
للوصول الى الملتذ والغم وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من مؤذ واقع
والغضب وهو ما تتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما تتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء
وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته للخير المتوقع الى الخارج
وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما تتبعها حركة
الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا
الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا هذه كلها اشارة الى ما
لكل من الخواص واللوازم والاسباب واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر
بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان
الدم الى غير ذلك قوله القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات هي
التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتحديب
للسطح وكذا الزاوية على اسباق او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان
اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد
يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون

فرح

تتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من المؤذي واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما صح

ط

واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد اي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء في ان جزؤه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا ينافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هنا كل اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منها نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة قوله وبعضهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم تفسير الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل هنا بمعنى المشكل واما حقيقة فانما ينقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الهيئات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع

على زعم

على زعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم والسطح فان قيل النسبة ماخوذة في مفهومه والشيء من الكيف لذلك اجيب بمنع الصغرى وانما يتم لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات يعرض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء بخلافهما كما مر فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد قوله والزاوية من الكم يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فقد حدوها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خفاء في ان هذا صادق على غير موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية ثم مرادهم انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المنجذب اي موضع الانجذاب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة قوله واجيب بانا لا نم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم وهو انها يبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة[٧] اما القائمة فلا لتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتاديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلابد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فيبطل المنفرجة بالعروض وحدوث الحادة في الجانب الاخر لا ينافي ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلثة فاذا لم يكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقابلا للتجزي والمساواة

[٧] او مرادا الى القائمة او منفرجة وكل منها يبطل بالتضعيف مرة

والمقاومة بالذات فمبنى على انهم يريدون الزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل
فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكره اوقليدس من ان الزاوية المسطحة
واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك **قوله**
القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة
باستعداد شديد على ان ينفعل اي تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن
طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل اي تهيؤ المقاومة
وبطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا ينفعل
المرض ويتأتى عن الانغماز ويسمى القوة واما ولنا ذلك امر يشمل القسمين ويخصهما
تلك الكيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله ومبنى ذلك على ان النوع على الفعل
كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة
فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد جسماني كامل نحو امر من
خارج او مبدا جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل
على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان
المصارعة مثلا تتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما
من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يسهل
عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث
الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الجنس
مع دخولها فيما تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات
المحسوسة المسماة بالانفعاليات او الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة
بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام
من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر
والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات
النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من
حيث كونها قوة شديدة فاعلة بسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا
ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات
قوله الفصل الرابع في الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء
في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة

وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى ولا نطول الكتاب بذكرها بل
نقتصر على ما يهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون
ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة
انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث
وهو الافتراق او لا وهو الاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق
الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون
فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية
الحيز في السكون قد لا تكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا
فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعلم المتحرك في آن
انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول
في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم
ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح
به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول
وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم ان الاجتماع لا يتصور
الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي
عند القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ
ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة افتراق حيث
قالوا الافتراق مختلف فمنه قرب وبعد متفاوت ومجاورة **قوله** وقيامه بواحد قد
يتوهم ان اجتماع الجوهرين قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان
لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالتشخص للاجتماع القائم بالآخر **قوله**
واما الحصول الاتفاقي ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر
فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون
مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما
فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا لم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث
ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون

لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على
السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ما قال الاستاد انه سكون في حكم الحركة حيث
لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل
طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون
بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان
مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق
في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان
المتلاحقة في الاحيان المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون
الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون
عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى
ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل السكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا
فكذا الاول ويكون هذا الى الامام من يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز
الاول فكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز
الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول
في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون
نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل
بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تغاير
فضلا من التضاد لانهما عبارتان عن الكون الاول فيه وهو يماثل الكون الثاني
الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشترا[كهما]
في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل الا اذا ثبت
انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا
لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو
ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر
في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال
بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول
وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم
كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية

مواقف

بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات
فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون ح جزءا للحركة فلا يكون عبارة
عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هي مجموع
سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد
ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون ح حركة مع انه ليس مجموع سكنات
فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية
بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في
حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا فهو
واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم
انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما
يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول
في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي في انه لو تماثل الحصول الاول والثاني
في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول قوله
والتحقيق يجيء في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين
المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد
يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول
قالوا انها اول الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة
في احياز متلاصقة وسمي بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا
ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد
الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع
سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر
السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول
في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين
في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين قوله ثم الحق يعني
ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في
الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات
لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون قد يكون اجتماعا بالنسبة
الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز
آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف
يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واتباعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان

حصولهم

ذات

الاربعة قلنا مرادهم بالاكوان المتباينة في الوجود بمعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع
ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز
واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما
يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز
آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع الجوهرين في آن واحد في حيزين فان قيل
اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست فقد اجتمع فيه اكوان ستة
من مماسته لها فان منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تفاديا عن لزوم
التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول
بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها
بل امرا اعتباريا **قوله** المبحث الثاني يشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة
او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل
محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض
في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة
والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان
ساكنا مع حركة ما في الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان
الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد
انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى
جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك
البعض عليه آخذا من يمينه الى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج
المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به
فلا حركة له بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني
بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة
سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب
بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني
انما يكون حركة اذا كان بسببه والامر بالاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات
انما يستلزم الحركة اذا كان بسبب حركة المتغير بان يزول من محاذاة الى محاذاة
فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني
البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ما له خاصة من البعد او الاجزاء
المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه
المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به

على ما بينا سابقا قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف
حصول الحركة على ان يكون بمفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام
يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة
الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمينه والبعض
يسرة على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحاق وان شدد غيره النكير عليه كأنما فان العقل
جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر
في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره
في بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك
والا لما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا
للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها
واثباتا ذاتياتها بعد تصورها لا بالحقيقة حين يحكم بان هذا في حيز وذاك في آخر
وان هذا متحرك وذاك ساكن **قوله** الطريق الثاني للفلاسفة في المبحث الاول منه غني
عن الشرح واما الثاني فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل
على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح
عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم
الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف
الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة
امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاول عن الوصول فان
الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان
الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه فهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول
فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث
انها لا حقيقة لها الا التأدي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا
شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة
وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فتكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك
الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب
فيكون كمالا اولا لما هو بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة
اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة

التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته
التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد
لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة
وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف
ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها
بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة لتحصيل
تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى
بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية
الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة
بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض فحال
الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها بوجه فيكون كمالا اول
ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا قوله وحاصل هذا المعنى يشير
الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة تطلق على معنيين
احدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده
فيها حالة مستمرة غير مستقرة الى ان يصل المتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدمه مع
متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعدما كان في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط
ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة
والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى والحركة بهذا
المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان المتحرك لنسبته
الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسم في الخيال
صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسم قبل زوالها عن الخيال صورة كونه
في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن
بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فوجودها ضروري يشهد به
الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على
الآتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر
فلانه لو لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة
وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نم انه لا وجود للماضي والآتي غاية
الامر انه لا وجود لها في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون

لها وجود وهو الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود قوله البحث الثالث
الحركة تفتقر الى ستة امور الاول ما منه الحركة وهو المبدا والثاني ما اليه الحركة
وهو المنتهى والثالث ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل
المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر والرابع ما
به الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك والخامس ما له الحركة اي سببها المادي
وهو المتحرك والسادس الزمان الذي تقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق
الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا
للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه متدرجة به اما المبدا والمنتهى
فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدا ومنتهى والعارضان
قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدا مبدا الذي
المبدا وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضاد اي
اذ لا اضافة في تقابلهما وليس يعقل للشيء مبدا يعقل له منتهى ولا بالعكس وليس
احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار
هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من
مسافتها فهي مبدا ومنتهى باعتبارين بحسب آنين او متغايرين متضادين
بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية
النمو او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من
جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين
بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى واما المقولة اي
ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع
بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر
واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اي سواء كانا من
نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام
ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي تحققها ان للفلك
حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع
الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل

جزء تدحرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لا نسلم ان هناك اجزاء
بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان
ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو
السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك
وبالمشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا
لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نم ان الفلك او الكرة
حركة وتبدل الوضع قلنا ممنوع فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه
بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على
التدريج هذا ولكن يؤول الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء المفروضة حركة
وضعية بالاضافة الى الكل قوله الثالثة الكم الحركة في الكم تقع باعتبارين
احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان
الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى
النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو
او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان
يكون بانفصال جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في
هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان
الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من
المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنى ذلك
على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليها الصور والمقادير المختلفة من غير
ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا وهذا متصلا في
نفسه كما هو عند الحس فانه حينئذ يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه
وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى
على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا
او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى
ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجاز
اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل
تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه

وجه النظر انه ان اريد به ان الجزء اذا انفصل كان مقداره كمقدار الكل المركب من الجزء وغيره فهو كما لا يمكن عند الانفصال لا يمكن
عند الانفصال ايضا وهو ظاهر وان اريد به انه عند الانفصال كان مقداره كالجزء الاخر من الكل فهو كما يمكن بعد الانفصال
يمكن ايضا قبل الانفصال وهذا ظاهر ايضا فلا معنى للاشتراط في امكان الانتقال فتامل وانه المولى وقد اجيب عنه بان المراد
انه يكون مقدار الجزء بعد الانفصال كمقدار المجموع المركب حين هو جزء منه كالمقدار الحاصل للكل وكونه جزء منه وهو لا يمكن قبل
الانفصال كما يظهر بالمثال الصادق مثلا ان مقدار الكل قبل انفصال الجزء منه عشرة اذرع فيكون مقدار الجزء بعد الانفصال
عشرة اذرع ايضا فتامل فيه ما فيه • من خط المولى الفاضل الشهير بخطيب زاده افندي [illegible]

جزء يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان
تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال
الجسم من مقدار الى مقدار لا محالة بتناسب فجاز ان يكون للتخلخل حد معين لا يمكن تجاوزه
كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه
وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في
بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار
الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره
وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا
مصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها
هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري
الاستحالة قوله وقد يقال يعني قد يراد بالتخلخل الانتفاش اي تباعد
اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب
الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة
الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية
واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع
بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما للفلك بحسب
الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول لا ينحصر الحركة
في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا الكلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال
من النقصان الى الزيادة بورود المادة هو ليس على اطلاقه والى هذا
يشير قوله وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو
الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان
ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في
الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها
الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا
لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد
على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل ودخلت
فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الاجزاء
عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم ينفذ الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية

ويتنفذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان
الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك مو السمن والانتقاص منه الهزال المخصوص
باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية **قوله** الرابعة يعني من المقولات
التي تقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض
الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج
وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب
الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية
ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد
بدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات
ادنا ما ان جبلا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك بظهور
الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى ان يشتعلها ويحس بها او الواردة
لكانت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض
اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها او انطفت
ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء
لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء ثم يتصعد بطريق البخار **قوله** والحق
قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فههنا يريد نفي
الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمها وذلك انا نجد الجسم ينتقل
على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى اي ازدياد او انتقاص ومن كيفية الى
كيفية اخرى بتضاد الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل تلك ولا زمنة
وجود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا يعقل من الحركة الا تغير على التدريج
لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة
له بحسب الان الا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من
اجتماعها التدريج لان ما بين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات
متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء
ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار
لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور
المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات وكيفيات او جواهر ان الوسط بين المبدا
والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء

كان احتلافها بالنوع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها
محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور
لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة ينقل الكلام الى كل واحد
منها وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هذا خلف وتركب الحركة
مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون
البطوء لتخلل السكنات اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما
الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما او اكثر
لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما
بين اجزاء الحركة سكنات وسيجي بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة
الاينية فان الوسط الذي بين المبدا والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد
بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل
واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم
تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد لان التقدير ان الانتقال
الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي
ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية
على ما هو شان الكم ~~والكيف~~ المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء
او لاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد
سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا يندفع ما يتوهم من
انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى
نهاية ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى **قوله** ولا تثبت الحركة في باقي المقولات
يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل
وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون
وتوارد الصور على المادة الواحدة والانتقال الى كل منها وتبقى الان الجوهر
لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون
التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك انتقالا لا اشتدادا وهذا
منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة
وحدها غير موجودة لما سيجي من امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان
الحركة في الصور انما يكون بتناوب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة

دفعة

الانتقال لا

زمانا ما وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف
وان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجيء من ان تقوم المادة انما هو بصورة
ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى
واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا يقع في زمان
لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتغيرها بكيفياتها وكمياتها
واينها واوضاعها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما
يوجد منه في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى
بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية والآخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا
لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هويته
المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها
على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل
وتحقيق ويرد عليه ما سبق من انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد
صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة
لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في النجاة انه لا بد للحركة من متى فلو
وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفا ان الانتقال فيه
دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه
ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول
في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما
ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد
والانقص فكذا الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها
قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة
فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية
وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة
والحق بطلانه لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد
باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن

واما ان ينفعل فلا

باقيا

باقيا بل لما وصل التسخن بطل وقوف التبرد وبينهما زمان سكون بالضرورة فليس هناك
انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينسلخ عن اتصافه
بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة
هيئة فذلك عائد الى ان تفسد القوة او انفساخ العزيمة او كلال الآلة فيكون
يسيرا يسيرا وبتجدد ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فما يتوهم من التغير التدريجي في ان
يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به
الانفعال كالقابل وهذا قال في المواقف الحق انها تتبع الحركة اما في القوة ارادة
كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل واتى في القابل بلفظ اما دون او
تنبيها على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض
النسبية كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل
والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية والا
انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال
ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان
ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبائع غير مستقلة
بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون
مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للبارد فلان
الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون في هذا
الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه **اقول** واما المتحرك فغني عن الشرح
اقول واما المتحرك يريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما
مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية
لا تخلو عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر
فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان
كان موجودا فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا
فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او
متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس
الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا والانسان يمنة ويسرة والفلك استدارة
فان قيل فعلى رأي من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى
هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد المحرك ما
جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونها اختيارية

قوله فحركة النفس ارادية فلا شكل الامر في بعض الحركات انها من اي قسم
الاقسام الثلثة لاسيما حركة النبض فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية
او ارادية وعلى التقديرين نفسانية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات
مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب
فنقول اما حركة التنفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتاخرين
من الحكما انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان تمكن المتنفس من
ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره عنه بحسب الارادة لكنها لا تتعلق بالارادة
من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس
وارادي من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة ويكون
وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون
ان حركة التنفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي وفي الاعتراض بانه
لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات
الارادية لكن لا يشعر بارادته ولا يتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء
بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك وهو لا يشعر بذلك
واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار
عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا حركة النبض عند المحققين فانها
ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة
الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كمية فان قيل
الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا صاعدة او هابطة
على ما صرح به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة النباتية
او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين
من شانها للروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى
من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل
المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج
الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج
الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة
قوله ومنهم يتفصى بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات
في الاقسام الثلثة وجعل طريق القسمة ان الحركة اما ذاتية او عارضية والذاتية

ان

ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية
كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر والصاعدة للهواء والمركبة
ان لم تكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت فاما ان تكون تابعة
للارادة وهي الارادية كالمشي او لا وهي التسخيرية كالنبض والكلام هنا ان
كان المحرك الجزء من المتحرك او مكانا له بالطبع فعرضية والا فقسرية قوله
ثم العلة يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد كونها
الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض
وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي
الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام
واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا
الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة
الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه
طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا خفاء في ان الاحوال
الملائمة لطبائع الاجسام مختلفة حسب اختلاف الطبائع مثلا الحالة الملائمة
للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان تكون فوقها وتحت الاخرين وعلى
هذا القياس فمن هيهنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة
لا الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة
ولا خفاء في ان معنى طلب الحالة الملائمة هيهنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول
اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة
الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناهما اللغوي
الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة لحصول الماء
في حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت
الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست
هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد
جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة
المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط
مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك
الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا خفاء في ان الاحوال الملائمة

وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان يختلف جهتها فانه
يكون الى فوق وتارة الى تحت فصل المبحث الرابع في اختلاف الحركات قد يكون
بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع
وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فنشير في هذا
البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها
بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة العلل التي يختلف باختلافها ماهية
الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا تختلف باختلافه ماهية الحركة
بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا
والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك
او الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض المسببات
لجواز قيام نوع منها كالحركة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر
والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة
لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض
فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة
واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا
التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة
الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه
واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة
من البياض الى السواد على طريق الاصفر ثم الاحمر ثم التسود مع الحركة من
السواد الى البياض على طريق الاحمر ثم الاصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما
فيه وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة
ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد
وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ
لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا
انما يصلح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد
ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود اذ كان الحاصل

كالتسخن

فان وحدة المحرك لا عبرة بها في كون الحركة
واحدة شخصية فانه ربما يحصل من محركين حركة
محرك نفس بل الفعل مع وحدته والحركة واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة

كالتسخن والتبرد فيحتاج الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم
غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة
معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق
الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان
وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا
يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد الجنس الحركة والا فيجوز
ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار
ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتحلل
او التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة
لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة
الجسم في المسافة بتلاحق الحوادث وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم
من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في امر آخر مغاير له
البعض من الحركة وهذا التبعيض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال
لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات
فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك مع انها لها انقسامات بسبب
الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني
الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة
المستمرة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع
بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الظاهر هو الاول
ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم واما
فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا
على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص
مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر
لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط

بين المبداء والمنتهى امر موجود في الآن يستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالتشخص
بوحدة الموضوع والزمان ومافيه فاذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول
المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط
وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند
زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس
الحصول في الوسط امرا كليا تكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في
المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في
ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها
عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالتشخص وان امكن فرض
الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات
لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل الغير وانت
خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما
فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه
وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالتشخص وحدة هذه الامور بالتشخص
وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع فظاهر ان وحدة ما فيه بالتشخص تستلزم
وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما في
النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقي ههنا بحث
وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع
فان المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة
وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة
الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسما مختلفتين بالنوع
لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
ولغرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما منه وما
اليه والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم
الاختلاف في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبر وا في هذا الاتفاق والاختلاف
بحال طبائع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الاين انفسها وظاهر ان كون الاين
الذي للحجر في اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الاين التي

في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذ التفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو
امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت في الاوساط
غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاين التي
تترتب على استقامة المساحة او انحنائها والتي تترتب على الاستقامة يمنة
ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم
ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف
الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما
في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا
بالمبدائية والمنتهئية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف
بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبداء الى منتهى مع الرجوع
منه الى ذلك المبداء الا ان يقال لما كان مبداء الصعود والهبوط ومنتهاهما
في جهتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات
اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة
يمنة ويسرة قوله واما ان وحدتها الجنسية ذكر وا ان الوحدة الجنسية للحركة
انما تكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في
الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف
جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة
الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم يتنازل على ترتيب اجناس المقولة مثلا
الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في
المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح
اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولة الحركة على الاربع بالاشتراك
اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام
لا ذاتيا والاول باطل بمثل ما مر في الوجود ليف والتغير التدريجي الذي هو
حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل
واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثير ون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود
الشيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا

حقيقيتين ص

٨ الطرفين ط

كلية لان المنقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه في كونها حركة بل لو امكن ففي
الاتصاف بالوجود كالعدد يكون بعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العدد
فيكون التشكيك عايدا الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا تثبت الجنسية لجواز ان يكون
عارضا كالماشي قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة
الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول
بان الوصلة الجنسية تتوقف على وصلة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة
ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات
على العشر لانها صحا لم تكون جنسا عاليا بل مما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها
اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق من نوعها في
المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرناه وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم
من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع كون
مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها ثم لو اريد ان الوصلة
الجنسية لما تصدق عليه انه بعض اقسام الحركة انما تكون بالوصلة الجنسية لما فيه الحركة
لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا قوله واما تضادها لا خفاء في ان اختلاف
احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم
ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة
الجسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية الذبول الى
الذبول وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتحققها مع
تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر للنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين
متضادتان مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد
الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب
تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه
وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه
وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس او من
غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس
وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالمستديرة وقد يكون

بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل
قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض
ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده ومع الاطلاق
لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين
على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد
الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف
الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق
الصعود والهبوط فانها نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية او المنحنيين وان
كانت احديهما فوق والاخرى تحت فانهما ليسا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين
قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء
لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فيما فوقه اشد مخالفة منه وههنا
مواضع بحث الاول ان القوس التي بازاء محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة
عليها ينبغي ان تكون ضدا للحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرايطه الثاني ان
الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه
الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة له
والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر
كلامهم هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا
والصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد
المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح
ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض اليهما
تنتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليسا على غاية
التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز
وهبوطه من المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود
من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه
ههنا في التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر

علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ الا مركة ح بل من حيث التوجه متعتبر حال الجهة في العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الى ان الامام تداعي في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدائهما وتضاد منتهيهما لا التضاد المبدا والمنتهى قلنا معنى الكلام ان المبدا والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبداهما متضادين لكونهما مبدا ومنتهى للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدا ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاول بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور والجوزا والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا ينفع ما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما يفعل مثل ما يفعل الاخرى لكن في النصفين على التناول مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي تكون مسافته الجوزا والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد ومن انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكر من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى قوله واما انقسامها لا خفا في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والاين والاوضاع فتعدد انقسام احد الامور الثلثة ينقسم الاخران ضرورة واما المبدا والمنتهى ظاهر وفي المتحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يتوى البعض منه على التحريك وقد لا يتوى وبتقدير اللتوى هل يكون بعض الاثر للبعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك من حيث انه محل الحركة فانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفي من جهة الخفا في ان القابل للانقسام

كن

من الحركة الاينية بمزيد خفا فان اجزاء المتحرك لا تفارق امكنتها بالكلية بل يشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها اصلا نعم لو عرض للاجزاء انفصال كانت للحركة انقسام شبيه بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة فانقسام المتحرك فلا مشاححة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثيرها متداخلا الوهمي الى ماله من الاجزاء العرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان قوله المبحث الخامس لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسمية مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين وهما اعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد تقطع تلك المسافة في زمان اقل او تقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك لصفة في الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطوءا ولا يقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اقل وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك قوله وسبب البطوء يعني ان المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشي مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوءهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد بوفق ولا خفا في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف بالسرعة والبطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك لوجوه الاول انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر

تكون ناطا بطريق ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيهما اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك
الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو
معنى التلازم هذا خلف لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور
كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل
عرض لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم
الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا
فشيئا فيرى كانه يتحرك الى الازدياد وكحركة طوقي الرحا اعني الدائرة العظيمة
والصغيرة وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة في الفرجار ذي الشعب الثلاث
عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لا نسلم التلازم الحركتين بمعنى امتناع
الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل
وكذا في جميع الصور ~~عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه بان يتحرك الشمس~~ غايته
انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة لو كانت الحركة
موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا لامتنعت الحركة فلو وقع في اثناء ذلك
سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات
بل جميع الممكنات ~~لزم تخلف المعلول عن تمام~~ قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد
الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات
يكون قسرية بمعنى كونها باتحاد للغير الثالث انه لو كان البطؤ بتخلل السكنات
لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي نشاهدها في عالم العناصر كعدو الفرس
وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات هي اضعاف آلافها
واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته
الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم
بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس وبالجملة هي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية
البطؤ فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على
تلك الحركات وتكون الحركات المحسوسة لا نحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام
او نحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف آلاف
ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى
ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين
الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمنتهما بل صارتا بمنزلة

شي

شي واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس فيما بينها السكنات وتغلبها
وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على
المنصف قوة الدلائل وضعف الاجوبة قوله ثم كل من السرعة والبطؤ قابل
للشدة والضعف لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعة
لا حظ لها من البطؤ وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة
بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه
بالاصول هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى
المقولات الاربع وكل منها ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة
الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك
الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو
لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة
والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام
الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الغرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة
بطؤ بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما تقطع في
ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما تقطع تلك
المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية تقطع اطول مسافة
في اقصر زمان ربما يخلو عن البطؤ واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما
هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من
ذلك القدر من الزمان قوله المبحث السادس ذهب بعض الفلاسفة
والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت
الثانية رجوعا الى صوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في
ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد
فعبارة التجريد وهي انه لا انفصال لذوات الزوايا والانعطاف ليست على ما ينبغي
وقد صرحت بانه لا انفصال للحركات الاينية التي تفعل نقطها نقط زوايا الرجوع
ولا التي تفعل نقطها نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة
ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل
الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض

زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة
والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا من ذلك حركة فهي زمانية لا آنية
ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنين فيكون
الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على
الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى واذا كان بينهما
زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا تعرض لاعتبار
جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة
الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة تكون بداية
خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول
في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل الآن يحصل له الوصول
وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة
وقرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار
كونها مزيلة للمتحرك من حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد
وان لم تسم باعتبار الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل
من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك
الحد لا تحدث الا بعد حصول ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع
الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما
زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة فهو معنى السكون ويرد عليه
بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاؤه
معه ان الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما
لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض مما يعرض للزمان من الانقسام فكيف يقع
فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نسلم
تغاير الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ولو سلم
فلا نسلم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني
ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع الاول فانهم يعنون بالآن ما
لا ينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء
وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف
الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها

انه

انية لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين يستلزمه
قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة
على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان
هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم
الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة
لزم تتالي الآنات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام
منضودة او كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا
ادرنا كرة على سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فان
آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه ويجاب بان انقسام المسافة
ههنا سواء كان على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقط والآنات
بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المسافة ايضا
لانطباقها عليها وفيه نظر لا يخفى قوله وزعم الجبائي يعني انه يثبت السكون بين
الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده المجتلب
اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف
بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال
من الغالبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو
تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما ترجيح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما
هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى
تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله
احتج المانع اي القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجهين الاول انه لو
لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه
لا سبب لضعف القاسرة الا مصادمة الهواء المخروق وهي منتفية عند السكون
واجيب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات
ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه
لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك
حينئذ ممنوع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما
قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر

الى السكون الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم في
بعض الاحيان والى احد هذين المعنيين نظر ما قال الامام ان هذا السكون
لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لم تكن فترة
تعادل القوتين اما استحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان ما لان كل زمان
يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يمتنع في زمان لا يقبل
الانقسام لا الجوهر دلوهم الآنة الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه
لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الخردلة الصاعدة
واجيب بان الخردلة تتصعد بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقات
الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع
كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن
الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قوله المبحث السابع
قد تكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي
تتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبداء بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين
كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى
يرى الشخص ساكنا في المبداء وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة
الشخص فيرى راجعا وعلى هذا ابتنى سرعة الكواكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه
او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى
الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في
سفينة يدفع شمالا في ما يجري غربا ويحركه الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك
الجهات على حسب ما تقتضيه الحركات قوله المبحث الثامن السكون يقابل الحركة
فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء
ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيعني
به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول
او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى
وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه
فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
وللاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها
عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الحافظة

عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم
الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور
الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر قوله
ثم انه تقابل الحركة لا خلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه
اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها السكون في المبدا او المنتهى او
كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق
هو الاخير لصدق حد التقابل نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرا
على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرا عليه الحركة فهو السكون في المبدا وكذا
في جانب الحركة وان ما يطرا على السكون هو الحركة منه وما يطرا عليه السكون هو
الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان
الحركة تتادى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتادى الى مقابله فمردود بمنع
صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة لعود الحركة تنتهي
الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اية
حركة اتفقت والا لكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركته في مكان
آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتاتى منه الحركة والحركة في المكان
بعينه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون
عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فتقابل الحركة
في مكان ما قوله ويضاد السكون لتضاد ما فيه اذ لا عبرة بتضاد الساكن
والمسكن والان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اي
السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء واراديا
كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة
بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع
معين لا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركب
للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر
الارادة ترك الانتهاء الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما
يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما
كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر

المرمى الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب فى شىء وانما هو اشتداد **قوله** الفصل الخامس

الاضافة التى هو احد اجناس الاعراض هى النسبة المتكررة اى النسبة التى لا تعقل الا

بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا

والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وما وقع فى المواقف من ان

نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف

بمعنى انه شىء له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكما تكلموا فى هذا الباب اولا فى

المضاف المشهورى لان الاطلاع فى بادى النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف

على ما يتم الحقيقى والمشهورى بما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير واراد و ا

بالغير امرا آخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة

فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم

الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون

تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شىء آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا

انما يتوهم ورود اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات

وما ذكر فى المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم

من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى ملزومات

اللوازم او على ان ذكر اشارة الى الغير يعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذى

يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا **قوله** وهذا اى ما ذكرنا

من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اى الحكم باضافة كل من المضافين

الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما

اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان

مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر فى اوصاف

الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته

ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الاب

البنوة مع نفى سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه واذا ارتفعت البنوة

مع اعتبار ابواتى لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة

كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى

والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

قالوا وعلم الانعقاد انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر

قوله والسنان

قوله والسنان يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متوافقة فى

الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون

محدودا كما فى الضعف والنصف وقد لا يكون كما فى الازيد والانقص والتعبير عن

المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منها لفظ موضوع

يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك

وقد يفتقر حيث تنتفى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى

الجناح او فى المضاف كالعلم الذى هو فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافة قد

يفتقر الى حصول صفة فى كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية

الى الجمال او فى احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما فى

المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى

شىء منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى

بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتى بالمحاكاة فاما

التى بالزيادة فاما من ذلك كما يعلم واما فى القوة مثل القاهر والغالب والمانع

وغير ذلك والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما

اشبه ذلك والتى بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما

محاكاة فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان هذا

لا ينضبط تقدير وتحديد هذه عبارته وقد نقلها فى المواقف هكذا انك د

الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال

كالقطع والكسر وفى المحاكاة كالعلم والحس وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة

قوله وتعرض اى الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب

والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة

كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال

كالاشد تسخنا **قوله** وتحصلها يكون بالاضافة الى المعروض يريد ان

الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان تكون امرا لاحقا للاشياء

وتخصيصها بتخصيص هذا اللحوق وهذا معنى تنويع الاضافة وتحصيلها فان

~~المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية وهى نوع من المضاف الحقيقى واما المجموع~~

~~المركب من اللحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شىء ذو اضافة~~

~~اضافة وتحصيلها فان المشابهة مثلا موافقة فى الكيفية وهى نوع من المضاف الحقيقى~~

واما المجموع المركب من اللحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شىء

ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هى الامر الذى يعرض

لذا لتقيد والحوق اعنى المضاف الذى لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع
المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة قوله
ويشكا فؤ الطرفان يعنى ان الاضافة اذا كانت فى احد الطرفين محصلة كانت
فى الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددى
على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق والضعف الذى هو هذا
العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت فى احد الطرفين
موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان
فى الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتاخر متضايفان مع انهما لا يوجدان
معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين ما هو المتقدم
والمتاخر وهما معا فى الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين
قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر
من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الاخر كالعلة مع معلولها
الخاص قوله هذا يعنى ان ما ذكره وان كان مشعرا بان الاضافة قد لا توجد
فى الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكما على انه لا تحقق للاضافة فى الخارج
تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل وحلولها
فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل فى الامور الموجودة الثانى انها لو كانت موجودة اى متصفة بالوجود
واتصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك
الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة
يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه
يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى
الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحالات المذكورة
انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون
المستحيل هذا لا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلى
انما يستلزم صدق السلب الجزئى الذى هو سلب الكل لا السلب الكلى الذى هو
سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود
وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها

دون

دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض
وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فليكن كل من ذلك
موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء
فوقنا كما فى قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعى وجود الفوقية والعمى قوله
المشهور غنى عن الشرح ومبناه على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبايع
غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها فى الاحكام لئلا يلزم الاستقلال
وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لا يعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال بدليل
انه قال كما ان الحار ضد للبارد فكذا الاحر للابرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لمعروضها
فى هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد متضايف فلم
يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المضافين لا
يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد
حد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر لا يقال الشئ الذى لا
تضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعنى الجسمين لانا نقول التضاد او
التضايف انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والا
فيكون هو موضوع وصف التضاد او التضايف لا موضوعاتها من النار
والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منها بدون الاخر ولو فى التضايف قوله
وما تقرر اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات فى نوعيتها تتبع
لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى
ما فيه من اخذ المعروض فى موافقة الانسانين فى البياض تارة الانسان وتارة
البياض قوله ومنها المتى كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان
نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد تكون بوقوع الشئ فيه وقد تكون
بوقوعه فى طرفه الذى هو الان فان كثيرا ما يسأل عنه بمتى قد يقع فى الان
كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع فى الزمان قد يكون بان يكون
للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان تحصل الا فيه وهو معنى
الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون
بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان ان الا ويكون حاصلا فى الان الذى هو
طرف حصوله كالكون والحصول لا يكون حاصلا فى ذلك كما للتوسط اعنى كون
المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها قوله وهذا التصريح يريد ان ما ذكروا من

وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل
على انه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له لكن الاخفاء في انه لا تحقق لطرف
الشيء في الخارج الا بعد انقطاعه وانتهائه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم
والفرض فقط وايضا لو وجد الآن ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث
عدمه لا يكون الا في آن يلزم تتالي الآنين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع
الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج ليصير الآن زمانيا بل بمعنى انه
لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الجسم حاصلا فيه على ما مر لا يدفع
الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو آني وكون هذا الآن مغاير الآن
الوجود ضروري **قوله** ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل
عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف
في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء
كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر **قوله** ومنها الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة لاجزائه بعضها الى البعض بحيث يتخالف الاجزاء
لاجلها بالقياس الى الجهات في المرات والانحراف ونسبة اجزائه الى الاشياء
غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه
وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت
ولهذا يصير الانعكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع
بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط
ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون
بالفعل وكل منها قد يكون بالطبع كقيام الانسان وبالطبع كانعكاسه ويجري
فيه التضاد فان القيام والانعكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع والبعد
بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب
والركوع **قوله** ومنها له ويسمى الملك والجدة ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر
حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم وقد يكون ذاتيا كنسبة الشيء
الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس
والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة الا ان
قولنا له كم اوله كيف اوله مضاف لقولنا له اين اوله جوهر حاصر له كاني له
ثوب او لبعضه كاني قولنا له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة
له لا بالتواطي لكن بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له تدل على نسبة
الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى
من القدر في عداد المقولات وان كان التشكيك يزول **قوله** ومنها ان يفعل
هو تاثير النفس في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن وان
ينفعل هو تاثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن واما الحال
الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر
والسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل
للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا وانفعالا بل من الكم او
الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التاثير وبعده
كقوة النار يسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد
التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من
تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى
الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر وذهب
الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا
في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تاثير آخر ضرورة امتناع كون الكتابة نفس
الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وح يلزم التسلسل المحال وترتب
امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو
كان كل تاثير وانفعال حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل
وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان
الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو
ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان
ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك
وانواع هذا الجنس على انواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم
النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحقيقة ان
ينفعل هو مصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر ما دام سالكا بين
الامرين على الاتصال فالتكون كائنا ما ليست قليلا قليلا الى ان يصير شيئا وجزءا جزءا

على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان ينفعل هو ان ينفعل القابل باتصال
على النسبة التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يتسخن له نسبة
الى جزء جزء من الحرارة التي يحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبته الى جزء من الحرارة التي
نسبته الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان لكل تغير وحركة
يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع
كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان يهدم مضاد
لان يبني وان يتسخن لان يتبرد كذلك ان ينهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد
وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظا ان ينفعل وان يفعل على [struck]
الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة واما المقولة ما كان
توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان
ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك قوله المقصد الرابع في الجوهر قد سبق تعريف الجوهر
على رأي المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك
ومقالتين لمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما التقسيم فعلى رأي المتكلمين هو
ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم
اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس
او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفي
الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال او محل هما حقيقة
الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لا تخفى الطريق الاول ان
الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهي الصورة والا فان كان محلا له فهي الهيولى
والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير
والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته
بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا
وهو العقل او لا [struck] وهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا فا
الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فالجسم والا فان كان جزءا
منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا
فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفا ان الجوهر ان كان مركبا فجسم
فان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما دخول الخشب في وجود الكرسي

وفيه بحث لادائه الى ان يستلزم الصورة حصول المركب بدون جزئه وهو المادة بل التحقيق
ان الصورة انما يستلزم وجود المركب بالفعل من حيث هي صورة مسبوقة بحصول المادة
مستلزمة لذلك فيتم المركب بجزئه فيحصل بالفعل واما المادة من حيث هي مادة فلا يستلزم
حصول الصورة فالمركب معها بالقوة ولا يحصل معها بالفعل ما لم ينضم اليها الصورة
فتامل ويمكن ان يوجه كلامه بحيث يؤول الى ما ذكرناه ويندفع الكلف دليلنا
لمولى حضرت شاه رحمه

فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له
علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون من
الهيولى ايضا بالفعل لا بالقوة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد ان
وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة
وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفا ان المادة هي ما لا يكون باعتباره
وحده للمركب في وجوده بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب بالفعل لسه
فان قيل الداخل في قوام الجسم والحال في المادة التي هي احد الاقسام الخمسة اعني
الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان
كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصور النوعية وان لم يكن
داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات
وسيجيء ان محلها ايضا هي الهيولى وعند القدماء من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجسم ما
فهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى
وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة
اسم لتلك الاعراض وهو ان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل قوله
تنبيه قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال
قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم
بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين
العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في
عرض يتقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يتقوم
به شيء فان قيل استناد العرض الى محل يتقوم به ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض
الذي يتقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده
الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاول الذي يتصف بها
كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى
الموضوع ان يكون محله اولى موضوعا قوله وقد يتوهم لما كان معنى الموضوع هو
المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن
الموضوع ظاهرا الا انه قد يتوهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها
لوجهين احدهما انها مفتقرة في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها

محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صور قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها
ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين
المحل المتقوم للحال والمخصص انما يكون موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني ورد
الثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذاتها طبائع اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض
الجزئية لا الجواهر الكلية قوله واما المقالة الاولى فلا خفاء ولا نزاع في ان لفظ
الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح
عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر
النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى
اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو
الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من
جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه
التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تأليف قائم به
فهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع
من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشيئين والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الثاني كما
يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرب المركب الذي
لا يشبه مبني الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر
للوسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر
بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب
حينئذ منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ
الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع
الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال السبب لصعوبة
الانفكاك على ما تراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضي
يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأي المعتزلة بل لكل جزء
تأليف يقوم به فيكون جسما لما سيجيء من ان الجزء بمنزلة المادة والتأليف بمنزلة الصورة
وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به ويعلم قيامه بجزئين وان جعل النزاع
بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه فسياده اكثر لان القاضي يقول

بالتأليف

بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين قوله وعند المعتزلة المشهور منهم في تعريف الجسم
انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة
ومبنى كونها خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلثة
لتكون هذه عرضا عاما تشمله فيفتقر لما ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع
خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا يضر كون الجوهر جنسا لان
المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون
الطول اي الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان هذه
الابعاد اجزاؤه واعترض بان الخاصة انما تصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة
وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما يعرض
من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج بخلاف ما اذا فرض لذبعة
ليست بخارج فان الكلام في وجه من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة قد
يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فتزول الابعاد فيها
مع بقاء الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء الخط او السطح بالفعل يستلزم
عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد ولا شك انها
خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال المقدار وحدوث اخر مما لا يثبت له
عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمطلق
الابعاد هي لازمة وانما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطويل
خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجوهر الطويل واي حاجة الى ذكر العرض والعمق
قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل
عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية ثم فوقها ثلاثة وقيل
اربعة بان يوضع جزءان ويجنب احدهما في سمت آخر جزء آخر فوق احد الثلثة جزء آخر
وانما لم يعرض الثلثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان
جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ما سيجيء وبالجملة فالجوهر
المركب الذي يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب
اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو
المسمى عندهم بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد فيجب الاحتراز عنه بقيد
العرض والعمق قوله وعند الفلاسفة التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة
وحين ورد على ظاهره انه لا يمنع شكل الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا يشعر
بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل

للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع
على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل
الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان
كان مائلا فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم و
تسمى منفرجة فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر تقاطعه فى اى جهة
شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا نقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من
الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى
تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر فى الجسم قبول
الابعاد على هذا الوجه وان كان موافقا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكر
فى المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك الذى يقبل ابعادا لا على
هذا الوجه انما هو السطح ينبغى ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة
لا الى التقاطع والرفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح
بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى عن
توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمى لانهم لا يتوهمونه بل يجعلون الحاصل
من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعى لا غير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح
ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا فى معرض الفصل
لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لا من وجه وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد
شاملا للجسم التعليمى وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها
من الابعاد بالفعل لانعدامها مع بقاء الجسمية بحالها فقد يتبدل كما فى الشمعة وقد يزيد
وينقص بالتخلخل والتكاثف على انه قد ينفك الجسم فى ماهيته عن السطح والخط كما
فى تصور جسم غير متناه بل وعن الخط فى الوجود ايضا كما فى الكرة المصمتة
والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه
كاف ففى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات
التى لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفى ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى
اعتبار الفرض وذكر والا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما يكون
الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما فى الافلاك او غير لازمة كما فى العنصريات وما
يكون بالقوة المحضة كما فى الكرة المصمتة فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد
تلك الامتدادات الآخذة فى الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمى اعنى الكمية القائمة
بالجسم السارية فيه المحصورة من السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع

فالزاويتان

حوى

جوهرا هو الجسم الطبيعى وعرضا ساريا فيه هو التعليمى لا ابعاد ثلثة هى اجزاء لا
بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت فى كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد
الذى هو الصورة الجسمية الحاصلة فى كل جسم بالفعل بحيث لا يحتمل التبدل والتغير
اصلا وتارة الى انها الخطوط التى لا توجد فى الكرة الساكنة الا بالقوة وفى
المتحركة كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط
التى هى النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهى ولا خفاء فى انها ليست هى
التى تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة
التى هى الطول والعرض والعمق وهى ليست بالفعل لا فى الطبيعى ولا فى التعليمى
والانفصال الذى هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل
بالفعل ولا منفصل بالفعل بل الاتصال الذى هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا
بين البعد والمقدار بان البعد هو الذى يكون بين نهايتين غير متلازمتين من شانه
ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطى من غير خط وسطحى
من غير سطح كما فى الجسم الذى لا انفصال فى داخله بالفعل فانك اذا فرضت فيه
نقطتين فبينهما بعد خطى ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحى
ولا سطح وذلك البعد الخطى طول والسطحى عرض فيظهر الفرق بين الطول
والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثانى وان لم يوجد
خط بلا طول وسطح بلا عرض قوله والمراد بقبول اعيانها لا يرد الامام ان
الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم واجاب بان المراد ما يكون كذلك
بحسب الوجود الخارجى كما فى قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء فى انه
تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التى هى جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة
المتقاطعة والافظ مراد ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة
فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك فى الوجود المتاصل لا غير فعرض
اعتراضا انه ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها ضما ينته ان قبولها للابعاد
يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة جزءا من القابل لما تقرر
عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل
هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من
الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك
للصورة فانها امتداد جوهرى به قبول الامتدادات الفرضية على انه قد سبق ان
المراد بهذا القبول ما يعم الحصول ولو لم وما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة

اوجه قوله وكلامهم متردد الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على
تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه وكذلك حال الفصل ولهذا
اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا
تحصل حقيقة الجسمية بالابعاد المفروضة غير محقق واما التمثيل بان تركب
الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف
بها حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي
الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم ابطل
الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول
فلوجوه منها انه مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها
بل هو من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزء الماهية
الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود الثابت جميع
الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها
لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس
فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم
التسلسل واما ان تكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل
لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر
ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثاني فلان معنى
القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في
الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية
فينتقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
ضرورة توقف تحقق كل قابلية على ما قابلية اخرى سابقة عليها ومثله باطل
بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية
والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لا حد اذ لا حد للاجناس
العالية وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثاني بان
كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك
لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان
الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول كالناطق
للانسان معنى الجوهر الذي من شانه النطق اي ادراك الكليات لا ايقاع هذا النسب

الجسم

الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج وجزؤه بحسب الذهن
كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنسا او فصلا للماهية
الحقيقية قوله المبحث الثاني ذكره في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان
الجسم البسيط اعني الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الطبائع اما ان يكون
انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية اولا
فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والرابع مذهب جمهور الفلاسفة
والثالث مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل
يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ديمقراطيس من ان الجسم متالف من اجزاء
صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلهذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول
بتالف الجسم من السطوح المتالفة من الخطوط المتالفة من النقاط التي هي جواهر
فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتالف
من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي الانقسامات فرقتين
منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى
النجار وضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم
والروائح وغير ذلك فضروري البطلان قد الذي يعتد به من المذاهب في حقيقة
الجسم ثلاثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائين
من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه
بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته ولا
ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى وكانه وقع
اتفاق الفرق على ثبوت ما تتوارد عليها الصور والاعراض الا انها
عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولى وللمقادير من
حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة
يتحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند المتكلمين هو
الجواهر الفردة التي يتقوم بها التاليف فيتحصل الجسم والتاليف عندهم بمنزلة الصورة
عند المشائين الا انه عرض لا يتقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يتقوم بذاته
ويتقوم به محله الذي هو الهيولى قوله المبحث الثالث للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء
لا يتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم لحصول الانقسام
وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو كذلك فانقسامه

حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في
نفسه كما هو عند الحكيم لزم قبول الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها
سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة ح تكون عارضة لذلك القابل
حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الآخر واجيب
بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي
تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا كان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما
له منه وايجادا لهويتين الواصلة والحادث لهويتين اخريين واجيب بانه ان
اريد بالجسم ذلك المادة مع ماله من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال
وان اريد نفس ذلك المادة من غير اعتبار بالاتصال فليس في
الشق زوال بجسم ولا حدوث بجسمين وهذا المذهب بعد اعلامهم حيث يقولون ان
العامل للشيء يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة
بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام
كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل الصورة
الاخرى وان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة ولزم انعدام الجسم
بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة امتناع القابل مع المقبول فلا محيص الا بان
يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بواحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
الثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت
خواصها ضرورة واللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس
وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا
غيره واجيب بمنع الملازمة فان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام
وذلك ان النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك اضافات واعتبارات يحكم بها
العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها فان ادعى ان ما هو قابل لان يكون
مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الربع
مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء الفرضية
بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القمر فضلا عن الاعتبارية لانقال الانقسامات
عندهم غير متناهية ولو يستلزم لا تناهي الاقسام وما لا نهاية له لا يتصور له

نصف

نصف او ثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب الكمية
المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد
وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم للانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها
من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه
الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته
لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام
بحال فاعلية الباري تعالى للاشياء على ان ما ذكرتم فانما يدل على تناهي
الانقسامات لا حصول الاجزاء بالفعل قوله وثانيهما الطريق الثاني للمتكلمين اثبات
جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا
والفرق بينهما ان القطع يفتقر الى آلة نفاذة بخلاف الكسر ثم انهما يوديان
الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذ المراد به ما يكون بمعونة القوة
الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية وقد يقف اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية
لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل
يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل
اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفي لدفع
ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتني على ان قبول الانقسام يستدعي حصول
الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء
الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة
القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزى
اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه لو لم يثبت الجزء
الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما ح يكون قابلا للانقسامات
غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل
غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو
غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم
الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى
ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون
مقداره اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني على استلزام قبول الانقسام

حصول الانقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء
الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منها مساوية للتي
في الآخر واممكن ان تفصل من الخردلة صفايح تغمر وجهي السماء بل اجزاء يغمر الوجهين
وبطلانه بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق
ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة
الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها
الثالث انه لو تم انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم
ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر لتالفه من امتدادات
غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد
تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي
منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا
حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا
لكان شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هذا خلف
او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هذا خلف
واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم امتنع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو
المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضائه
جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن
الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو
حاضر حينا ما فهو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها
من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان
لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم
في الحركة من تخلل سكون او لزومه ووقوع اي جزء منها في زمان قابلا للانقسام
فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولا بالفرض لان معناه صحة
فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة فتكون كذلك والحكما لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون
الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلون حالها في حصول
الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان تحل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام

١٧٦

وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود
موجود بالضرورة ولانها شيء به يتماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها
ذات وضع اي تشار اليها اشارة حسية بانها هنالك وهذا في المعدوم محال ثم انها
اما ان تكون جوهرا كما هو راي المتكلمين او عرضا وح تفتقر الى جوهر تحل هي فيه
بالذات ان لم نجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر
يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام
المحل هف فاذا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني انا
اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي مماسة بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان
في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف
فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم اذا ادرنا
تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وبه يتم المقصود
والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث
انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى
الجانب الآخر ظهر تالفه من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم
غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط
المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام
والا لكان نصفها اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه
وفيه المطلوب والحكماء يدعون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص
بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من
حيث انه نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي
الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوي
وتماسهما بجوهر بينهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالعرض يخالف
قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال اذ به يصير خطا
او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال التماس
من ذلك الموضع الى موضع آخر تصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة
عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل واحتجوا ايضا على الا يكون
بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام بوجوه الاول انها محصورة
بين حاصرين وكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني

ان لا تناهي الاجزا يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على
قطع نصفها ونصف نصفها هلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان
وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه ويرد
بان عدم تناهي اجزا المسافة يستلزم عدم تناهي اجزا الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم
عدم تناهي اجزا الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع
البطي اذا ابتدا الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطي ايضا قطع جزءا اذ لا اقل منه
ضرورة ولا تخلل للسكنات بينهما ذا الحس والبرهان وانما اعتبر البطي دون الواقف
مع انه كذلك لانه ح يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع
المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت
الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء
في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته
واما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف
والجهات فلا لا اذا بين تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع
ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الاقطار
الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون حجمه مع تناهي
اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهي اجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة
حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت
الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير
المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم ثمن جواهر غير متناهية قلنا
نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لما كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء
فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم والمقدار
واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي
عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطي امران احدهما القول بالتداخل
وهو ان ينفذ احد الجزئين في الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزهما واحدا وحاصله
منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم
غير متناه ولا ان يكون بان لكل جزء من المسافة جزءا من الحركة والزمان

ليلزم

ليلزم من عدم تناهيها وتناهيها القول بالطفرة وهو ان ينزل المتحرك حدا من المسافة ويحصل
في حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير
ملاقاة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع
البطي وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل
والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة ما من غير حركة
فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد القلم فيحصل خط
اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء
البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسبوقة اقل من المطفور
عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض
وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان تلاقي الجزء بكليته الجزء
الآخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقي
الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل
هناك حجم وتاليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك
بان يلاقي الجزء الجزء ويداخله شيء دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع بقاء
الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتاليف الجسم من اجزاء غير متناهية
لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس
لتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما
كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي
الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطي الى الطفرة فاشتهر التشنيع
بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم
عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا
ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان
والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من
الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك
جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان كل الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان

الاجزاء

كل من جنس واحد وعند الجمهور كل ذلك اعراض ثم ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين
النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة محلها تلك الاعراض فما وقع
في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما
ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما
هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم
ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل
اجساما فهو اقرب الى النجار في المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليها بان العرض
لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقومه وليما بان الجواهر متماثلة والاجسام
مختلفة فلا تكون جواهر ربما لا ينتهض على راي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك
الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان
لم يكن متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج
بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم
لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتأتى على مذهب المانعين حتى لو قصد
الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب
العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام
ومع يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل
جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري
كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة اخرى هي علم بقاء الاجسام
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف
هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك ان
الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يعني لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام
المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض ومع يلزم عدم بقائها لعدم بقاء
الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا انه اراد بالجوهر
ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة قوله وقطع ما لا يتناهى قد
يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء
ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم
تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي

وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها
في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى
وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية
وقد يدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم
بالضرورة والعقل به ضال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى
الذي ذكروه على ما مر فان قيل هذا ليس تمشية لبرهان قطع المسافة بل رجوع
الى برهان المحصورين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما له امتداد طولي
منقسم كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم قوله واما الفلاسفة يريد
ان ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزى على كثرتها ترجع الى عدة اصول تتفرع على كل منها
وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف
ومورد المنع فمنها ما يبتني على ان تعدد جهات الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام في
ذاته ومن وجوه الاول انه لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا
لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه
الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم
انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث
لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ٧ شيء فيكون له طرفان وهو معنى
للانقسام الثالث انه اذا تماست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها
بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس فيكون وجهه الذي
يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الاجزاء
حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع انا نفرض صفحة من
اجزاء لا يتجزى بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة
يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الآخر فينقسم الخامس انه اذا وقع
جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين اخرين لزم انقسام الثلث اما الملاقي فلان التماس
بينه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء اخر
مماسا لشيء من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان
حقيقة الملتقى فهو من وجوه الاول ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا يخفى لانا
ان نحرك كل من جزء الى آخر فاتصافه بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول

٧ ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار او لا فلا يحصل جسم بالكلية بل شيء دون صح

اذ لم يبتدا الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت الثالث ان نفرض خطا من اربعة
اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط
بحركة على السواء اتفاق في الابتداء اي يكون الحركتان على حد واحد من
السرعة والبطوء ويكون ابتداءهما معا فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث
اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته الرابع ان نفرض خطا من
اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا في حركة على السواء
الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون
هو على ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر
الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية
الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل
على الانقسام بالوهم ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس
ومنها اي من طرف الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما يبتني على ان تفاوت
الحركتين بالسرعة والبطوء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما
لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا معلوم الانتفا
قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التيامها
وكتخلف المعلول عن العلة او تحققه بدونها حينا فحينا وبيان ذلك انا نجد
المتوافقين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فنعلم بان الذي قطع
مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطا ولو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند
قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطيء جزءا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل
فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته سكنات ولما كان هذا
غير ممتنع عند المتكلمين بل هو مرادهم اعرضنا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه
مستلزما لما هو معلوم الانتفا كتفكك اجزاء الجسم الذي هو في غاية الاستحكام
كالحجر او الذي لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالفرجار او كان له شعور بذلك
بل يبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء
الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون
الظل وكوجود المعلول بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل
الكلاب فيما اذا فرضنا بيرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها

الرابع

طرف

طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل آخر طوله
خمسون ذراعا وارسلنا الى البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود
في الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من اسفل
معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان
حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان السكنات في خلال حركته لزم وجود
المعلول بدون علته التامة قوله ومنها اي من تلك الطرق ما يبتني على اصول هندسية
لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة
في كتاب اقليدس ولذلك كان وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول
انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شئنا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في
الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام
الثلثة الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى
خطي الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوتر
يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد تبين ذلك في الهندسة بان يعمل على ذلك
الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم ينصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط واصل
منها اليه فيكون على منتصفه وتبين تنصيف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم
يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترا لها ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي
الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بالخط
الذي هو وتر لهما فينتصف الزاوية وتبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط
بان يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منها فيتقاطعان لا محالة
فيخرج من كل من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي
الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لا سبيل الى
اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلا من الدائرة والكرة
ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا
نثبت احد طرفيه وندير حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل
سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي طرفه
الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها
بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به

من شرط ذلك ان لا يحل الطرف المشدود على الخشبة بل يبقى مشدودا ويحصل الكلام مع الدلو مشدودا على الطرف الاخر من الحبل

وامّا الكرة فلانّا اذا اثبتنا قطرا لدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في
الجهتين واحدنا نصفا لدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل
سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح
متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط بذلك السطح ثم انّ كلا من الدائرة والكرة
ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى امّا الدائرة فلانها لو كانت من
اجزاء لا تتجزى فامّا ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول امّا ان يكون
بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء او لا فيتساوى في المساحة باطن الدائرة اعني
المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك لانه
يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة لها حتى التي تقرب المركز وكذا جميع الدوائر
المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري والذي يبين لان
التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهر
المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزء من المحاط لانه لا اصغر
من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء
غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير الملاقي وايضا فما بينها
من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون
الظاهر ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا
تتجزى فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة
امّا ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما
يوازيها حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام
الجزء اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح
القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما
لكن التالي باطل ولا خفاء في انّ ما ذكر من حركة الخط ونصف الدائرة محض
توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلّم فانما يتم لو لم يكن الخط
والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لما ذهبا
الى المحال الخامس برهن اقليدس في شكل العروس على انّ كل مثلث قائم الزاوية
فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى انّ الحاصل من ضربه
في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من

الضلعين

الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الآخر اعني وتر القائمة جذر
المائتين وهو اكثر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل ما لا يكون
مجموع مربعي الضلعين جذرا منطقا السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما
جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين لما
بيّن اقليدس من انّ وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منها السابع نفرض
مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها
من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من
الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر
مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينها فرج ولا يكون الا
ثلثا فامّا ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو
باطل بالشكل الحماري او اقل فينقسم الجزء ولما ذكرنا من استقامة الخطوط
وانضمامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع ان يقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون
البعض قوله ومنها اي من تلك الطرق ما يبتني على مقدمات هي بصدد المنع
فمن وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذاتيا له متعقلا
قبل تعقله بيّن الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولا منكر عند كثير من العقلاء
ورد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك
فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها وامّا الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان
كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلي اذا لم يتصور الماهية بحقيقتها
كجوهرية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان
شكل كرة او مضلعا لان المحيط به امّا حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم
الانقسام امّا المضلع فظاهر وامّا الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات
من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان
ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير
ظله مثليه في وقت ما فحين يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي
طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم
وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما له نصف قوله ثم انهم ابطلوا
بشبه الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان ما يتألف
منه الاجسام المفردة كلها مثلا ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي

من الورق الخاص بها فلا تغفل
ما يعلج

حاصلة من تماس بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة
الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب
عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع
باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة
الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى
ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافي امتناعه
لعارض تخص او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة او علم الله
قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية
عند الانفصال ومتعددة عند الاتصال فهي امور متخصصة ولعلها تمنع الماهية
المشتركة عن مقتضاها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع
بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك البسائط متساوية في الطبع لان مراده
على ما صرح به في المباحث هو انه لو ادعى مدع انها متخالفة بالماهية وانه لا يوجد
جزءان متعددان في الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم
دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء انه احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد
الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان
القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع
المجموع على القسمة ~~بانواعها تحدث في المقسوم~~ الواردة على الجسم المفرد والا
فبطلانه واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة
او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون
بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين
قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ما هو
له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام ان تادى الى
الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا
من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي
والفرضي بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا
من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي تحقق بعضه
او وقع الضوء على بعضه او لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل
وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التحقق او الضوء او الملاقاة

عاد

١٨٤

عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت لمسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب
موافاة المتحرك حدودها ثم يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع
الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم
لكن اعتبار اختلاف العرضين له بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له
انفصال وتميز في الخارج بل في الفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن الذي
بالفرض اختصاص العرض ببعض دون البعض حتى اذا زال ذلك العرض زال
ذلك الاختصاص مثل جسم تبيض لا كله فيعرض له بالبياض حد اذا زال ذلك
البياض زال افتراضه فما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف
العرضين انفصال في الخارج من غير تادي الى الافتراق يحمل على انه ليس في
الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الذهن
دون الاعيان قوله ثم احتج المثبتون لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء
لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله
باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال
نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم
التعليمي الذي هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا
وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله
بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات العرضية
الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه
نفس الجسم وتقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء
آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع
ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه
الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال فيها بالصورة
الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا ينعدم بانعدام
مقدارها وحدوث آخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل
في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شانه
الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على
معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار

متحدا لنهاية بمقدار آخر كما في الزاوية او غيرها اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض
انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي
الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم
مميز له عن نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه
ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي
وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك
الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم وتحدث هويتان
اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما
بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او
ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل
جسمان فيصير جسما واحدا كما اذا جعل ماء جرة في كيزان او ماء الكيزان جعل في جرة
فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه
بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل
ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية
فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى
الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى
كونها امرا لا بد لكل من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية
قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو
بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد
كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد
عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها
المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات
وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير
دفع لعامة اشكالات تورد في هذا المقام ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم
ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على
الجسم اذ تحققهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال
هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الانية
للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد

الاولى هو

الا

الا انا نسب الى البعض ان كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع يصير
جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر او متصلا من اجتماع الاجزاء
وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان ان الاتصال فما ذكر
لا يفيد كونه جزءا لجواز ان يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة
حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبول الانفصال بان ينعدم
وتحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة
بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول الضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية
وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء
آخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لينافي جوهريتها بل حالة فيه
وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر
الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية
وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى
القابل اختصاص ناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية
بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل
للانفصال الثاني ان الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل
هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا
بل عما شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين
اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال
تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت
المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج
هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك
وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر
لا يكون متصلا في ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال
وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال ومتعددا
منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر الرابع ان كون
الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم
انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول
ثم يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلا

ضرورة

اللازم اديقال لو كان الجسم قابلا له يكن الاتصال جزاو قد تكلم بجنبيه المانع وهكذا
في الجانب الآخر لانا نقول الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري
هو الجسم وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو المقدار الجسم
وليس بجزء له بل كمية عارضة لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال
ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في
اثبات الهيولى لان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم
الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى
لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فيزول بزوالها لانا نقول اللازم
امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى في الشمعة
من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري
لانا نقول هذا لا يضرنا بالمقصود بل يحصله لان ما يزول عنه خصوص امتداد
جوهري ويقطر آخر هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما يتبدل المقادير
على جوهر باق هو الصورة يتبدل الصور على جوهر باق هو المادة بل الجواب
ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه مع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل
ان فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذي يقابله اما عدم
الاتصال بالكلية فلعل فرق التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله
الى مياه جرة واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلا انعدام
الى الذي هو لابطال هذا فالانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس باعدام
جوهر وحدوث اخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته
لاجزء منها هو الهيولى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان
يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم
ان يكون الواحد بالتشخص في حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرها فرح اما
ان يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء
بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبوله الانقسام بل متالف من اجسام
لا تتناهى ضرورة ان كل مادة يستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم
ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه
يبطل مقصودا لاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه

وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الاتصال والآن بصفة
التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددهما بعد الوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة
اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد وانما
يعرض له ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان طنب فيه الامام راجع الى
الثالث ومنها اشكال آخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا
الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك اذ قبول
الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلا في الخارج وسيجيء جوابه في فروع الهيولى
قوله وذهب الاشراقيون هم قوم من الفلاسفة يونانيون على طريقة افلاطون ومالهم
من الكشف والعيان على طريقة ارسطو ومالهم من البحث والبرهان ذهبوا الى
ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء
لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته
بتبدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات
ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك
القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول
على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن
زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين
المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ
الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة
التي هي بازاء الجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق
ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة
فيه يسمى هيولى كما يسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا واعترض
على الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد
بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد فلا نسلم انه غير الجسم
وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى
كونه جزءا من حقيقة الجسم واول ما يدرك من جوهريته غير مسموع والتمسك بان
في الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق
الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع
ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نسلم ان فيها

امتداداً معيناً ثابتاً لا يتغير اصلا فان قيل نعني بذلك الامر الذي لم ينعدم عند
تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا
هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض
والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لا نم ان الاتصال والامتداد
بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل
لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون
الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصالين يصير الجسم جسمين
حتى لو امكن زواله لا الى اتصالين لانعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذي
شانه الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نم انه غير الجسم كيف
ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل
والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات
لا يفيد الثاني ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده اي اصنافه
جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك
فلا نم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان
احدهما جوهري والاخر عرضي فان فضل احدهما على الاخر وقع التعدد الذي
به التفاضل لا في مادة وهو محال اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة
بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا في جميع
الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة
الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل
العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم
الامتياز في الحس فلا ضير قوله وقد يستدل اشارة الى معارضة اوردها
الامام تقريرها انه لو وجدت الهيولى فاما ان تكون متحيزة اولا وكلاهما محال اما
الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا وكيف
لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها
اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان يكون هي
والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع لاستحالة
اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال
واحد وان يختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا تكون

الجـ

الجسمية حالة في مادة اي افتقارهما فتكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني
ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في
التحيز وذلك انه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة لما حل فيه والجواب ان
عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك
باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا
بشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان
الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نم ان ذلك اخص صفات
النفس ولو سلم فالمتماثلان انما يتساويان في لوازم الماهية لا في كل الاحكام لجواز
ان يكون عائدا الى العوارض قوله المبحث الرابع في تفاريع المذاهب
من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد
هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري
وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم بناء على مسئلة كون الحيوة
مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على
منقسم الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي
عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة
فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في
ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام
ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم وانما
الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم
اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه
ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فرج
وهذا قول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب
ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون
ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون
له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا ويجاب بانه
ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد به مغاير
للمحاط وان اريد انه ~~لا يمتد الى غير نهاية فمسلم و~~ يحيط به نهاية وينتهي الى حد

طا

ولعل مدار قولهم ان الجوانب ستة يمكن في لاستلزام التجزي وجه السيف

لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي اليه ينتهي كل متناه وثانيها
انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من
ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسن الصالحي
من قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء
الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف فان الجسم ما
احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله
على ان له حجما ما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه ولا يدفع قبول الانقسام
بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار ما بحيث اذا كان
ذلك في الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك
بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من
المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له
من الطول لان مرجعه الى التاليف الذي يذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم
اختلفا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التاليف
وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الحجم
لتكاثفه عند النظام امتناعه اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف
بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفي انه
لم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه
هل يجوز ان يحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان يحله اعراض كثيرة
وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ينسب كتابنا الى القصور
باعواز ما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نقض ذلك العبارة
عن الكلام شكر مساعيه قوله واما القائلون ذكر الامام ان القائلين بكون
الجسم من صغار قابلة للانقسام الوهمي دون العقلي اختلفوا في اشكالها
فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها ولزموا القول بالخلاء وقيل
مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار
ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين
قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون
انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة قوله ثم المشهور من

الطائفتين

الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا ينقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما
لا فعلا انها متماثلة اي جوهرها واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام
انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين
الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء
وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض
للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله
تعالى قوله واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى
والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي
كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا
تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها
فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية
من غير اعتبار ما للمشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية
لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية
اخرى بكون الاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية
وتلك لها طبيعة عنصرية فهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج
موجودة والطبيعة الفلكية موجود آخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة
المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس
نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة
والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل
شيء يفرض شيء متقرر موجسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط
بل لا بد من فصول حتى يوجد اذا متقررة اما خطا او سطحا فان قيل لا خفاء ولا
خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال
او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى
ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف
ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي يوخذ امرا مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف
اليه من الفصول وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان
نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها اعني كونها

هذه الجسمية او تلك لتخصص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول لبعض الاقسام
دون ما هيتها بان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول
ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما للجسميات كذلك كالوجود
نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض
العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد
اشير في بعض الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع
بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فتفتقر اليها حيث كانت
يعني انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق
بالاحتياج الذاتي فيعم ولا خفاء في توجه المنع وقد يقرر عموم الهيولى للاجسام
بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي
وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كغاية الصغر
والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف
في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض
بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود
الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال
الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون
جزء لا اصل لاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء
غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة
الوهمية وان لم يستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم
ثبوت المادة في نفس الامر قوله الثاني من فروع القول بالهيولى انها تمتنع
ان توجد مجردة عن الصورة لانها اما ان تكون ذات وضع كان جسما لكونه
جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد
جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط
او السطح وان لم يقبل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لا الى الكلام
في جوهر قابل للصور وان لم يكن ذات وضع ولا محالة يصير محلا للصورة في
الجملة فعند حلول الصورة اما ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في حيز اصلا
وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة
الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية

مقتضى الاختصاص قلنا فينتقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة التي
دون سائر المظاهر ثم في تعين هذا الحيز من بين الاحياز التي على اجزاء كلية
ذلك النوع ولا يرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث تخصص بهذا الجزء
من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع
المقتضى لهذا الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على استقامة
الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض ويجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام
في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما نفصله في الفرع الخامس
فلا يرد النقض بانه يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة اوصاف
واحوال غير الصور والاوضاع يعدها للاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع
والاحياز على التعيين واما الدفع باسناد الاختصاص الى الفاعل المختار
على ما ذكره الامام فلا يتأتى على اصول القائلين بالهيولى قوله الثالث امتناع
الصورة بدون الهيولى ولهم في بيان ذلك وجوه اخصها انها لو وجدت مجردة
لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول
وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي
المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا يقتضي ذاتها التجرد عن المادة
ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني بمنع استلزام قبول
الانقسام الوهمي الانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية
مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجيء من تناهي الامتداد
ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان حصول
الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون
لمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب
فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على اتصال وانفصال
وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين
احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال بدون الانفصال
كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد امكان
الانفصال الوهمي يستلزم امكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما قرر كان
باقي المقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن الكلام
في استقباحه في ذات المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية
الخفاء لكننا من الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات

حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره
واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفعال
كما في تشكلات الماء بجعله مياها او مجرد الانفعال كما في الشمعة وكل منهما
يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال مع ما عليهما من
الاشكال ولا خفاء في ان هذا الجواب مخالف لظاهر تقرير القوم مشتمل
على الاستدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال
اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات
حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال
مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها
انا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت
كلا اللزومين فذاك والا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة
وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن
بعض بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال لغاية هذا سوق لتخرج المادة
المجردة للتباين والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال
للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها
ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام
لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم
للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة
على امكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد
كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى
امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما
لا يسمع عدل الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف
المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الابعاد ان يكون فيه قوة الانفعال
المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان ههنا كل مادة تقبل
الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل
والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو
الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه
لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتيام من لواحق

المادة وثانيهما ان ههنا كل مانع عن الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار
امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة
المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على
مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحاملة والمقصود بالنقض هو الشكل
وانما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل
ضرورة امتناع كروية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم
التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء
في ان الجزئية تمنع ذلك **قوله** الرابع قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون
الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى تحتاج في بقائها
الى صورة لا بعينها وتبقى محفوظة بصور متوالية كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة
وتقام اخرى ثم قد يلزم صورة واحدة لاسباب حاضرة كما في الفلك والصورة تحتاج
في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة
وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها
ولكونها مقارنة لما هو متاخر عن الهيولى اعني التناهي والتشكل التابعين للمادة
ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين
ان تكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل
لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تتقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها
في الوجود متاخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا تكون علة لشيء منها لعدم
الاولوية ولو انضم اليها ما يفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان
كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احديهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة
على الهيولى من حيث هي صورة ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة متشخصة على وجه
يندفع منه ما نشأ من الاشكالات عسير جدا والمتاخرون قد بذلوا فيه المجهود
وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لاوردناه **قوله** الخامس من تفاريع القول
بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه
انه لا خفاء في ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة
كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص
بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك للجسمية

المشتركة ولا الهيولى القابلة ضرورة أنها أمور مفارقة متساوية النسبة إلى جميع الأجسام
ولأن الكلام في آثار الأجسام فيلزم الخلف فتعين أن يكون بأمور مختصة مقارنة
ويجب أن يكون صورا لا أعراضا لأنا ننقل الكلام إلى أسباب تلك الأعراض فيتسلسل
ولأن تنوع الأجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الأمور ومن المحال تقوم
الجوهر بالعرض واعترض بأن الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له
من الصورة وتركه للإمام بأن اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لأجل
صورة أخرى فإما أن يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة
إلى صورة لا إلى نهاية أو على طريق المسابقة بأن يستند الصورة الحاصلة في
المحل إلى صورة سابقة عليها فيندفع أصل الاحتجاج لجواز أن يستند كل
عرض إلى عرض سابق عليه وأجاب بأنه على طريق المسابقة ويمتنع مثله في الأعراض
لأنها مستندة إلى مبادي موجودة في الأجسام يعيدها عند زوالها بالقسر كحيز
أحدهما أن الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا أن في جسم الماء شيئا محفوظ الذات
عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فإنها إذا زالت إلى الهواء
لا تعود بالطبع وثانيهما أن كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر
سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج وأنت خبير بأن هذا إنما يتم لو ثبت أن كل
عرض كذلك أي بحيث يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج وإلا فيجوز أن يكون
الأعراض التي كذلك مستندة إلى أمور محفوظة هي أعراض يستند كل منها إلى عرض
قبله وهكذا إلى غير النهاية كالصور ولذا قال الإمام رحمه الله في موضع آخر إن
الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الأعراض مثل الأين والكيف وغيرهما إلى قوى
موجودة في الجسم وأما أنها صور لا أعراض فلا بل الأقرب عندنا أنها من قبيل
الأعراض والحاصل أنه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الإطلاق لا يمتنع تعاقب
الأعراض التي تستند إليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق
ويرجع اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات وإن كان المبدأ واحدا وقد
يقال نحن نعلم بالضرورة أن ههنا آثارا صادرة عن الأجسام كالإحراق للنار
والترطيب للماء فلو لم تكن لها سوى الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها
من أمور هي مبادي تلك الآثار ولا خفاء في أن الأجسام إنما تختلف بحسب آثارها
المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها إنما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورا

لا أعراضا

١٩١

لا أعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وح يندفع ما يقال لم لا يجوز أن تكون
تلك الآثار مستندة إلى الفاعل المختار أو يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس
إلى بعض الأجسام دون بعض أو يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف
استعدادات الأجسام وهيولياتها وبهذا يظهر أنه يكفي في إثبات الصور النوعية
أن يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة
الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية ويرد على
التقريرين بعد تسليم اختلاف الأجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون
هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا صورها الجسمية أنا لا نم لزوم كون ما به الاختلاف
جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز أن يكون عرضا قائما بأحد جزئيه
أو بالجسم نفسه ليدفع بأن العرض الحال في الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون متقوما
له متقدما عليه أو يكون جوهرا غير حال في مادته فلا يكون صورة ويكون الاحتياج
فيما بينه وبين الجزئين الآخرين على وجه آخر غير الحلول والحق أن إثبات الصور
الجوهرية سيما النوعية عسير وأن الذي يعلم قطعا هو أن الماء والنار مثلا مختلفان
بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالإنسان والفرس في الحيوانية وأما أن
في كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا في الأول هو
الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه أيضا هو الصورة النوعية وهكذا
في سائر مراتب امتزاج العناصر إلى أن ينتهي إلى النوع الأخير كالإنسان
مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والأخلاط والأعضاء
وآخرها الصورة النوعية الإنسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد
وما يقال إن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف
الأنواع تحت الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي مآخذ الفصول ليس بمستقيم لأنهم
جعلوا العقول والنفوس أنواعا بسيطة من جنس الجوهر ولأن الجزء الخارجي قد
لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم إلا بمجرد التسمية ووقع في
ديباجة الأخلاق النصيرية ما يشعر بأن الصورة الإنسانية طراز عالم
الأمر أي المجردات وكأنه أراد أنها الغاية في بهاء من الكمال وإعدادها
البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وإن كانت حالة في المادة
أو أراد بكونها من عالم الأمر أن وجودها دفعي لا كالهيولى وما لها من الأطوار
في مدارج الاستكمال والاستعداد وأما ما يقال من أنه أراد بها النفس الناطقة
بدليل استشهاده بقوله تعالى ينزل الروح من أمره فيكذبه تصريحه بأنها سبب
لاستعداد البدن لتعلق النفس به وأن النفس مبدأ لوجودها [illegible]

الخامس بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة
اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة
الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على
النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة
ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة
وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر
واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل
بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس
وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري بما لهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك
وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها
في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من فهم ان المراد
بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت متخالفة انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك
بان الحد الدال على ماهية الجسم مع اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من
غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا جمعت في حد
واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة او
المشتمل عليها فينقسم الى الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان
يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان
دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس يحتمل
ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع
لا تخالف المفهوم من الحد قوله ومنها اي من احكام الاجسام انها باقية
زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا
وذواتنا هي بعينها التي كانت بالامس غير متبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان
يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع
الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام ويبين ان
غايتها التفرق والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى
الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل

على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز
الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا
الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه
يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما
او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة
على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية ولا الازلية كما في القدماء الزمانية
دون الذاتية على رأي الفلاسفة ويمكن ان يقال انه لما كان الحكم بجواز العدم يقتضي ذلك
الحكم حتى يعارض به دليل الامتناع لا يقال فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار الحدوث لان الجسم
ممكن جائز الوجود والعدم قديما كان او حادثا لانا نقول هو مراعاة بطريق المتكلمين
حيث يقسمون الموجود الى القديم والحادث لا الى الواجب والممكن وبيان لجواز حصول
العدم بالفعل وذلك في الحدوث دون مجرد الامكان وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك
والفناء في المركبات وان جاز ان يكون باختلال التركيب وزوال الصور لكن في
البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا
بالانعدام قوله وحين اقتضت يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها
لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام
قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال
كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة
ببقائها فالتزموا امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في
بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ما ذكره
الفريقان مع امكان التفصي عن النقض بانه يجوز ان تفنى الاجسام بعد بقائها
بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها
كالاكوان ~~فاندفع ما ذكره الفريقان مع امكان التفصي عن النقض بانه يجوز ان تفنى~~
~~الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاؤها~~ على
ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء على
ما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه
تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل
الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض

بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة
فلا نزاع لهم في تماثل الاجسام بل في تماثل الصور النوعية وسترد عليك شبههم باجوبتها
قوله ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سيجيء وكل متناه فله
شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز فلانه
فراغ يشغله ضرورة واما نذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث
العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب بتفريع او
يقع فيه خلاف من شرذمة ومنع استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر
المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا
طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة
يكون بالضرورة على هيكل معين وفي حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وعلى هذا
لا يرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء
الارض ويستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا يقال
لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز
ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية
يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن
من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا
ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم كما قال ابن سينا ان لكل جسم له حيز
طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا لا جسم الا وله حيز اما مكان
واما وضع وترتيب لا يقال الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب
الخارجة كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية فينتقل الكلام
اليها ويتسلسل قلنا قد سبق في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا
على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد
فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون
الاخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا بالقسر فبعد زوال القاسر اما ان يتوجه
اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا
بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول
في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتبين من الاسباب المخصصة ما نعا من الاخر لانا
نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة نعم يرد انه يجوز ان

لا يحصل

لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجح بلا مرجح ويكون كل مانعا من الاخر
بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول
بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض
ومنها انه يمتنع اعلم ان ظاهر مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان حاصل
الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض
اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال امام الحرمين
مذهب اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده ان كان
له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن احد من جنسه ان لم يكن له ضد ولا
خلاف في امتناع الخلو عن الاعراض بعد قبوله لها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه
شيء من الاعراض اصلا في الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة انه يجب ان يوجد في كل
جسم شيء من الاعراض لا ان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالاكوان بمعنى انه
يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان
بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية
واحتج المانعون بان الجسم يتحقق في الزمان وهو متكثر بالعد فلا يخلو عن حركة او
سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الكلي المدعى
نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا
الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام
انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لا تمايز لها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون
الاعراض لزم وجود غير المتشخص فهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم
بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في التشخص ثم يفيد عموم
الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم
في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع
والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم اخر فيحتاج في التعميم الى قياس
ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على
البعض تتميما للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما
لذاته واما القابلية له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب
منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه الاول انه

لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو منفي في الايجاد والاحداث
ان علم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار
الثاني انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما في
اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث لو لم يجز خلوه عن
جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نم خلوه عن الالوان بل غايته عدم
الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع سلامة
الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع
وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب ان الشفيف ضد للون لا عدم قوله
ومنها انها متناهية الابعاد جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد
الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلا تناهي الابعاد عن
حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي البركات من المتاخرين ودليل المشهورين اوله
المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة
الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف
فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو
فرض امتدادهما لا الى نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب
الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردناه من
تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول
نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره ان على تقدير
لا تناهي البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الخطوط الزاوية تنقسم لا الى
نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج
على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما لم تكن فيكون لها اول بالضرورة ليس
بموجه الا ان يجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائي استثني
فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكره
استدلالا على النقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور فاما ان يثبت
اول نقطة المسامتة او لا يثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل
حدوث المسامتة لا يقتضي الا ان تكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين يلزم البداية
بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على

الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول
ومنها ان المحال انما لزم على تقدير التناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم
استحالة لا تناهي البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة
امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشأ للزوم
المحال ومنها انا لا نم استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما
ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب
وجوابه ان احكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى
الحساب لكونها مطابقة من العقل بحيث لا يمنع الامكان ولهذا لا يقع فيها
اختلاف اراء وانما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات
بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واما اعتراض الامام رحمه الله
بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها
لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط
المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا
فرضنا كرة مثل قطرها الموازي للمحور الى مسامتته حدثت زاوية قابلة
للقسمة والمحال ان يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور
ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من الوهميات
الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط
او ينتهي اليه طرفه وما ذكر الامام رحمه الله من ان صريح العقل شاهد بمسامتة
طرف هذا الخط لشيء موهوم خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات
مكابرة قوله الثاني هذا هو البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير
متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على ما
نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا خفاء في انهما كلما امتدا
ازداد البعد بينهما ولو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية
واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي
الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما ممتد
طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره بانا نفصل بين نقطتين متقابلتين
من الخطين المفروضين خطا ونسميه بالبعد الاصل وامتداد الخطين ح

بالامتداد الاصل فيكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد ولزوم عدم تناهي
الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة
البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ
قد امكن فتساوى الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه
موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية
لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة
الاجزاء المتقدرية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشتمل
عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع المتداخل واما فرض الزيادات متساوية احترازا
عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل
فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي او لا يظهر واما في صورة التزايد فلا خفا
في ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان في هذا التقرير تطويل مع
كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص
صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعدا بين الخطين دائما
بقدر امتداديهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي
لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى تقريره وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الامكان
لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفا قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدا الخطين
ثلث قائمة ويلزم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين
متقابلتين من ساقي المثلث ولغم كون زواياه متساوية لقائمتين لزم ان يكون
كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل
ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب
الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدا الخطين ثلثي قائمة فاخترع
البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس مثلا ستة
خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي
قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين
من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من
امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في
لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدا الخطوط الستة

اقل

اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات انها
انما تفيد زيادة الابعاد والانساعات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود سعة
وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو اخر الابعاد
يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما
فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع
المفروض وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين والجواب انه لما لزم
تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي
ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما ان لزوم مساواة القاعدة
للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير
لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لا تناهي القاعدة ليس هو توقف
تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مستلزما له فيلزم الخلف والتقرير انه لو كان
الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما بما ذكر من الدليل لكن القاعدة
لا تكون الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي
لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحال
ناشيا من لا تناهي الخطين فللعلم الضروري بامكان ما عداه من الامور المذكورة
قوله الثالث هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه فنفرض نقصان
ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازا كل ذراع من التام ذراع
من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الجزء والكل او لا يقع
ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه انما يزيد عليه بقدر
ذراع وقد مر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة
فلا معنى للاعادة قوله ومبنى الاول اي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد
ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون
لا تناهي في جهات بعينها حتى يفرض انفراج ساقي المثلث الى لا نهاية بل في التي هي
لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات فكان طرق السلمي مبنية على طرق الى ان ام
الثانيين بلا تناهي الابعاد في جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات
ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق
ومثل استلزام وقوع ذراع بازا ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بما له

النقض كط

وضع وترتيب ليحصل التفصي عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك **قوله**
وقد كثرت الوجوه اى وجوه الاستدلال على تناهى الابعاد بتصرف فى البراهين الثلثة
واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف فى السلمى فقد سبقت
واما فى المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لاتناهى الابعاد
لامكن ان يفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملاقيا له مقاطع لخط آخر
غير متناه وان يتحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها
بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن
الآخر وهو لا يتصور الا بانقطاعه من طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين
هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهى سيما بحيث ينتهى من المقاطعة
الى المسامتة الى الموازاة واورده ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة
وتبعه صاحب الاشراق فى المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك
حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان يفرض قطر الكرة
مسامتا للخط الغير المتناهى ثم موازيا له بحركة الكرة فلابتداء المسامتة يلزم
فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة وهو محال لان كل نقطة
تفرض كذلك فالمسامتة بما فوقها قبل المسامتة بها واما على برهان التطبيق
فمثل ان يفرض البعد الغير المتناهى اذرعا ثم يعتبر التطبيق بين علة الالوف
منها وعلة الآحاد على ما مر فى التسلسل او يقال ما بين المبدا المحقق والمفروض
وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهى الكل لانه لا يزيد على ذلك
الابعاد او يقال للاذرع مترتبة فى الوضع فيطبق بين قبلياتها وبعدياتها
فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية
لان المبدا له قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية
الثانى وقبلية الثانى بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فتبقى قبلية بلا بعدية
فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية
معا لزم قبلية بلا بعدية **قوله** لصح المخالف بوجوه فان قيل الاقلال لا يفيد الا ان
سوى الامر او العالم لا يتحقق منه غير حلاله على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة
على انه غير متناه قلنا يفيد ان بطلان راى من زعم انه عدم محض ثم يدل على تمام
المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل انه يلاقى طرف العالم لا يكون الا خلا وهو
بعد او جسم وقد ذو بعد بل لذا بين استحالة الخلا تعين انه جسم ولا يكون متناهيا

برهان التخلص

برهان الموازاة

والاكوان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا **قوله** خالصة جعل
بحيث الجهة خالصة بحيث يتناهى الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك لان طرف
الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة
من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية
والمعدوم اذ المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة فى الكيف
الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع
ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول فى الجهة الحصول
عندها وصولا وقربا كما ان معنى التحرك فى جهة كذا التحرك فى سمت يتادى اليها
وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يقع حقيقة الا فى منقسم والجهة لا تقبل
الانقسام اعنى فى ماخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء
الذى يلى المتحرك اما ان يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير
مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة من الجزء الملاقى
فقط واما الى الجهة فهى الثانى فقط لا يقال بل فى الجهة لانا نقول الحركة فى الشئ المنقسم
لا محالة تكون اما عن جهة او الى جهة وبيه الجهة لا تقطع فان الجهة من مقصد المتحرك
لا المسافة التى تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام فى ماخذ الحركة
والاشارة وهو كاف فى افادة المطلوب اعنى امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها
والادل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا يكون الا نقطة بل ربما يكون خطا
او سطحا بنى الكلام فى ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى يكون جهات
كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى
جميع الاشارات حتى لا يكون الا على سطح محدد الجهات الحق هو الثانى **قوله**
ثم انها اى الجهات غير محصورة فى عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد فى
جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهر انها ست وسبب الشهرة
امران احدهما خاص وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد
طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عام وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الراس
والقدم فيحصل له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فيحصل له القدام والخلف ومن
الجنبين اللذين عليهما يدا قوى فى الغالب وهى اليمنى واخرى اضعف وهى اليسرى فيحصل
اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك فى سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة فكان فى

تمام

ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلي الرأس والذنب
وليس شيء من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات في الست **قوله** والطبيعي منها
اي من الجهات جهتا العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي
قدمه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع
كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال
شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه
والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله تحت
وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت
بحالهما فان الشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما
تحت **قوله** والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل يريد دفع ما يسبق
الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا
بالقياس الى الآخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف
انما هو بين الفوقية والتحتية وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد تنفكان في
التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه لا يجب لها الا ما لو توهم فان اطراف امتداداتها
العقلية الى السما فلها الفوق فقط **قوله** ومنها اي من احكام الاجسام انها
محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها
وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه
ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبهم
ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل
واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة بحركة واحدة متصلة من الازل الى الابد
الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع
والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس
بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية والهوائية او المائية والارضية
لا يلزم ان تكون قديمة لما يجيء من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها
دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات
التي ادعوا قدمها انها جسم او ليس بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها
او واحد منها والبواقي حصلت بتلطيف وتكثيف ولسما من دخان يرتفع من تحرك الجسم
او جوهر غير العناصر حصلت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة
لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات

دعو

وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت
الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت
النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت
جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الامام رحمه الله
والظاهر انها رموز واشارات على ما هو داب المتقدمين من الحكماء واما قدمها
بصفاتها دون ذواتها فغير معقول **قوله** للوجوه المشهورة في الاستدلال على حدوث
الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى
فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض والاعراض
كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي العدم والازلية
تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع بقاء الاعراض على
الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن
الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون
غيره في ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق من انا لا نعني بالحركة والسكون سوى هذا
ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع
فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم
المجامعة السابق للمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم
هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا
وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال وكل ما هو
من القديم كذلك لما مر واما قيد بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود
لذا دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب
انما قام في الموجود واما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز
الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فلان
الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم
المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط واما مركبات فالبسائط
تجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول في حيز الآخر وما ذلك الا بالحركة والمركبات

يجوز على كل من بسائطها المتماسة ان يكون تماسها الذي وقع بجزء من هذا
يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو
الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا
او ساكنا واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون اخر وبانا لا نم
ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو
كان مسبوقا بالكون في حيز اخر وهذا في الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية
بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق بكون اخر للقطع بان الكون
الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان
معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز اخر
كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافي الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن
حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفي ان
يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية
بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لا
الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزء من جزئيات
الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية
فالفلك متحرك لم يزل ولا يزال بمعنى انه لا يتقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة
وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وح يرد المنع على الكبرى ايضا اي لا نم ان
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية
فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات
الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة
ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من
لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم
منافي للملزوم ضرورة وثانيهما بان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل
لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم
باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية
وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة
من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم يطبق بينهما بحسب فرض العقل
اجمالا بان يقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى

الكل

الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآتية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه
وثانيهما طريق التضايف وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث
وليس سابقا على حادث آخر منتهية الى المعلول الاخير فبالضرورة تتضايف السابقية والمسبوقية
وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهي
وتقرير آخر انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية
الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء الى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا
للتضايف قوله وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخر
منها انه لو كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود
كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان كل زنجي فرد وبعض
من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع
بان دورات الفلك من الآن الى ما لا يتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات
الشمس اكثر من دوران زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل
الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء عن الشيء ان يكون بحيث لا يوجد منه شيء
في مقابلة ما بقي من الزائد فينتهي الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه
الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يلزم لو كان الزيادة
والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدى
الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها
انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي
ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله
ورد بالمنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان
الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما
تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة
لكونها غير مستقرة الاجزاء ولا شيء من الزائل اثر الموجب لامتناع انتفاء المعلول مع
بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة
اثرا له لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك
في بحث استناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر
لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء

لامتناع

السابق ومنها ان كل حركة تفرض لا تخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية
ضرورة سبق الغير عليها او لا تكون مسبوقة باخرى بل تتحقق حركة لا حركة قبلها
فتكون اول الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب وربما تختار الاول ويمنع
لزوم حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث
لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها
مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ
لو تاخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل
شيء من الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع
النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب فاعترض بان الازل ليس عبارة
عن حالة مخصوصة شبيهة بالطرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها
شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست
مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات فما يقال انها
لو لم تكن متقارنة في حين ما لكان حصول بعضها بعد اخر فنا في بهما الا لتعاقبها قوله ولولا
القصد يريد ان التوحيد حاصل بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة
من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم
من ان مواد العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل
ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة لم
تتصادم فتتكون الافلاك والعناصر والا فلا تعرض لها خصوصا مفتقر الى بيان
ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وان للحركة اجزاء مسبوقا
بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما
تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري
فان العقل اذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذاك
والا كان كل كون مسبوقا بكون اخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامرين
فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيث اليه اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة
او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال
بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لما مر
طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك قوله الثاني ان الجسم
محل للحوادث اي متصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم كذلك لما سيجيء في الالهيات

فان قيل

١٩٩

فان قيل ان افرزت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اخذت جزئية لم يفد
المطلوب اعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه
قلنا نأخذ كلية ونبين بان الافلاك والعناصر كليهما تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر
خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوث البسايط حدوث المركبات منها ضرورة
قوله الثالث لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى
وسيجيء انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما صدر عن المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى
ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه وبهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض
ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم الا على من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا
الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة
وهي ان تاثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس
فهو بعينه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص
او حيز مخصوص وكل منها حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير
والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او
عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة قوله السادس لو كان الجسم قديما
فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب مع امكان ان يكون قدمه قديما فينتقل
الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه
بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي فلا يتسلسل وايضا قدم القدم
عينه وايضا يعارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون
الجسم الموصوف به اولى بالقدم قوله تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان
جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل
اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتقريره انه لما وجد في
الازل ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده
في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته
لما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه
حادثا ينقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل
اولا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانه لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومي
يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية

والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد
والانقضاء دون الترتيب في الوجود على ما هو شأن العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال
فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة دون المعدات المتصرمة
لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطه الوجود مترتبة
سواء كانت مجتمعة او متصرمة كما سبق آنفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون
حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات او ارادات من ذوات
مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما يقع في الجسمانيات دون
المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على
ذلك هنالك واما تفصيله فهو انا لا نم انه لو كان جميع ما لا بد منه الارادة التي من
شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج
قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم
بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح
بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في اكل الجائع
احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس
الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما
وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا بان تعلق الارادة مما يقع
بالارادة من غير افتقار الى ارادة اخرى والحاصل انا نجعل شرط الحوادث تعلق الارادة
ويلزم فيه التخلف عن تمام العلة قوله الثاني لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تاثير
الصانع فيه وايجاده اياه لزم امكان وجوده ايضا ازليا لكون المقدم حقا اذ
لو كان في الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب المحال فكذا التالي
وهو المطلوب لانه اذا كان الامكان مع صحة التاثير متحققا في الازل ولا يوجد الاثر
الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق
والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل
ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن للازل
على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده
في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع قوله الثالث
قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى
قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما قوله الرابع لما كان الزمان اعني مقدار الحركة

العالم

القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقية الملزوم فلانه لو كان
الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو
ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاقية الوجود والعدم نظرا
الى ذاته فلا يقتضي بذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتاخر وعدم الشيء
لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان فهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان
حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب
بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نم انحصار اقسام السبق
في الخمسة المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم
الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان بان
تطلق الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهوم ولا كذلك حال العدم الحادث بالنسبة
الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان الماخوذ مع التقدم
المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتاخر فيما بينها
لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك
اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار
السبق في الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس
زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه قوله هذا والتحقيق ان مثل
الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المتجدد ويحسبه يكون العالم مسبوقا
بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت للفلاسفة
وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لا يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي
كما في سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود
الباري اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر متناه او لا فعلى الاول يلزم
قدم الزمان لان معنى اللاتناهي في القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول
لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم
حدوث الباري او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم
عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه
في الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر
فيكون حادثا وهو محال قوله الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل مثل
البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية
او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة قوله جزء المقدار

الفصل الثاني

احدهما الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل
الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب قوله والماخوذ في كل قد ذكر لكل من
الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودي والآخر عدمي والآن نشير الى ان
ما جعل ماخذا للتفسيرين اعني التالف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوي الجزء
والكل في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل
لكل من المركب والبسيط اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في
الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتالف من المختلفات حقيقة ما لا يتالف منها
حسا ما يساوي جزءه الكل حقيقة ما يساويه حسا وللمركب ما يتالف حقيقة ما يتالف
حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالماخوذ من الماخذ الاول للمركب وجودي
وللبسيط عدمي ومن الماخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان لتالفه حسا وحقيقة من
الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة
كان مركبا باي تفسير فسر وباي اعتبار اخذ ولما العدم تالفه منها ولمساواة جزئه الكل
فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تالفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة
جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول باعتبارين مركبا على التفسير الثاني باعتبارين
~~مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين~~ والذهب لتالفه
من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على
التفسيرين مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس قوله وليعلم
يريد ان اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن
الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع
موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم تثبت صحتها مثل كون
الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة قوله القسم الاول في
البسائط الفلكية جعل اول المباحث في اثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام
يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع
وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان
لا يتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعها ويلزم ان يكون جسما واحدا
كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو
المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون
جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر او لا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه

القسم الاول

الانتها

الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر فيكون متاخرا عن
الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها فيصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة
القرب منه دون البعد فانه غير محدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين
المتقابلتين وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من
كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه
الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه
اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز
الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة
الى جهة فيكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به وجه اللزوم اما
في البسيط عن الاستدارة فظاهر واما في المركب فلان تالفه لا يتصور
الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان
كل واحد من بسائطه يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف
الآخر مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف
الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي
تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال
بهذا الوجه على بساطة المحدد ليست بتام قوله لا لما قيل اشارة
الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن
كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدود ورد بالمنع فان
الشكل البيضي او العدسي بل المفلطح ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد
عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته جرت في القرب من جانب البتة
غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما
انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ
لا كالكرة لانفراج الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا وتحدد به بيضيا او
ويتحرك على قطره الاطول او عدسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء
فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما مر فيكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون
ذلك استنادا لا الى رأسه لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي
سطح يحيط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة
والعدسي ما هو اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل مجسمة واما كون المحدد

محيطا بذوات الجهات فلان عبر المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر
فلا يكون محددا للجهتين هف قوله ثم معنى تحديدها جواب سؤال تقريره ان
المراد بتحدد الجهة ان كان فاعلا فلا نم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة
وان كان قابلا فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يتقوم
بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة فظاهر ان
تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل هو وسط الارض ليس
من حيث انه نقطة من الارض فيكون للارض دخل في التحديد فيتعدد
المحدد بل من حيث انه مركز المحيط فلك الافلاك وتحدده به ضرورة ان
المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير
متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون
كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين
يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك
القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان
كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفا على الاطلاق بمعنى انها
تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه
محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارات ضرورة
امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى
الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي
المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي
لا جهته فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل
على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الا ترى ان
النار لو فرضت خارقة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا
اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد
وقولهم انها تطلب جهة الفوق تجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي
جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم
بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما
يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فجوز بعضهم
بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة من

مقعره

مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لانه
فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز حتى لو
تحركت عنه كانت حركة من تحت قوله تنبيه لا خفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع
الخلاء والا لجاز ان تنتهي اليه الامتدادات وتتعين به اوضاع الجهات وعلى
اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من
الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز
ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء
ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة
الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بتفسير
المذكور ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر لتحقق الجهات
بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعلى نفي الحركة المستقيمة من ان السموات
لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة
ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر
ففي المحدد خاصة دون سائر الافلاك فانهم تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على
الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع
المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة
لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا
يمتنع انفكاكها كما زعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من
الصلابة واليبس والملاسة وهي في دورانها يماس بعضها بعضا فيسمع منها
المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات
متناسبة تحسنها تقف عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية قوله المبحث الثالث
قد انجر الكلام هنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية
والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض
ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كتحديد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر
القبلة واوقات الصلوات وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض
المؤدي الى مزيد خبرة ببدائع حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه

لتساده فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آقرفيه بن اهنيه
يسمونه المجسطي فلا باس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجه ما ان شاء الله تعالى
لا كما وقع في المواقف فيتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي
بالحكاية ويتخذ ذلك مغمزا على المتصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما
[illegible]

والا

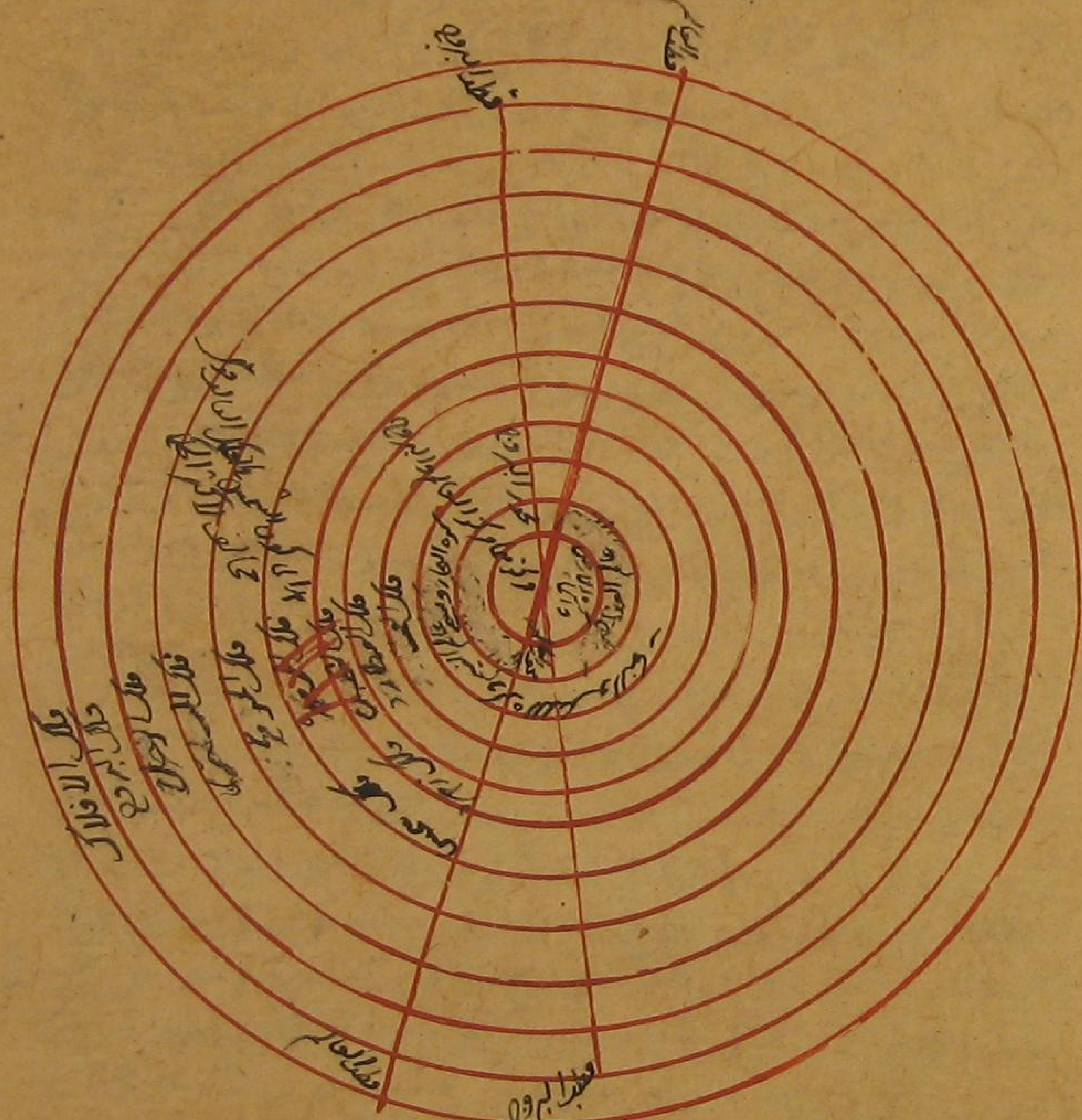
والا ... ففي الحركة الوضعية تتحرك المحاط بتحرك المحيط بعينه بل انما الآن اذا كان
المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجئ ان شاء الله تعالى فانه جزء منه
على الحقيقة **قوله** وتحته فلك الثوابت اما البطوء حركتها الى الغاية بحيث لم يدرك الا
بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على وتيرة واحدة وثبات عروضها عن
منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع
وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس
باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة او
حاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت الجهتان والا لم يحس بالحركة اصلا
بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات القياس ان الثوابت لا يحفظ ابعادها عن
قطبي العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى راي
بطليموس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة درجة فتتم الدورة في ستة وثلاثين الف
سنة وعلى راي المتاخرين تقطع في كل ست وستين سنة درجة فتتم الدورة في ثلاثة
وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل
سبعين سنة فتتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة ويوافقه رصد مراغة
فيحتمل ان يكون ذلك لاختلال في الآلات او لاسباب لا يطلع عليها الا خالق
السموات **قوله** واستدلوا الا من الكسف يعني انهم وجدوا القمر يكسف سائر
السيارات ومن الثوابت ما يكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم
في البواقي الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من
الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لما
فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من
السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات اخر
وزعم بعضهم انه راى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلاثة العلوية
اعني زحل والمشتري والمريخ ماخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي
الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز
العالم والآخر من موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على
البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف
وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بآلة لهم تسمى ذات الشعبتين ينصب

لنساده فيحكي كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آقرفيه بن لهينة
يسمونه المجسطي فلا باس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجه ما ان شا الله تعالى
لا كما وقع في المواقف فيتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي
بالحكي ويتحدث ذلك منجرا على المتصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول انهم لما
وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب
ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا
الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد
ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم
مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة
للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة للحركات السبعة
السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب
الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك
الغير الكلية كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل
ولانهم لم يجدوا في السموات مجموعها الا الى فلك خاص وذلك بان يقال بها
نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة فيجوز ان تكون السبعة
تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع
تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن يشترط ان نفرض
دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج
الى برج كما هو الواقع **قوله** وانه لا كوكب عليه وانه يتحرك انما جعل ذلك من
قبيل زعمهم لان التحقيق الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه
لا يقولون بذلك **قوله** يسمى معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع
عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة
على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية
للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي يلي الشمال المواجه
للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي **قوله** ويتم دورة في قريب من اليوم بليلته انما قال في
قريب لانها تنقص اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
قوله ويحرك الكل يعني ان التاسع تحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم الممتزجة
لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وحوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة

والا

c-2

والا **فبعضها** ففي الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط بعين بل انهم الا اذا كان
المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجي ان شا الله تعالى فانه جزء منه
على الحقيقة **قوله** وتحته فلك الثوابت اما البطو حركتها الى الغاية بحيث لم يدرك الا
بالنظر الدقيق واما الثبات ما بينها من الابعاد على وتيرة واحدة وثبات هو وضعها



في سطح نصف النهار وللزهرة وعطارد لكونهما حول الشمس دائما الا يصلان الى
نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك لانه
لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على
علم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل
من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها وافلاكها
الكلية ممثلات يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب
يعني كونه ممثلا بفلك البروج اي موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين
وفي جوف ممثل القمر يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي تشتمل عليها الافلاك الكلية
وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات
فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين ويستعر لهما
ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم سمي بذلك
لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير والجوزهري مماس
بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المائل المماس مقعره لمحدب كرة
النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض
خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز مماس بمحدبه محدب
الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض وتسمى الاوج وبمقعره
مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه وتسمى الحضيض
فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين
على مركز العالم غليظي الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز
يستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس بل تبين لغايتي الغلظ
وهذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على
التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما تكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض
وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في
ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج
المركز يماس سطحها محدب الخارج بنقطة تسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها
تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحها على نقطة ولم يعتبروا لها و
للكوكب مقعرا بل اعتبروا مصمتين فقولهم في ثخن المائل اشارة الى ان الموافق

وقال ابن القاضي الرومي للتدوير مقعر

المركز المشتمل على الخارج المركز ويسمى القمر المائل وفي البواقي ممثلاتها وان الحامل
اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير وان خارج المركز
لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز اسم للخارج
المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير
فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات في المائل
المتعين الحامل للتدوير اذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج
مركز في ثخنه الشمس وللقمر مائل في جوفه ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل
للتدوير فيه القمر ولعطارد ممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج
مركز هو الحامل للتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه
خارج مركز هو الحامل للتدوير للكوكب وهذه صورها

اسم للخارج المركز









البحث الثالث لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا
دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة
ويقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فيقع على غاية ما
بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج
اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها
نقطتين يبعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها
ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين
وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر
الافلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج
ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة
وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ
وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال
معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي
تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطتي تقاطع منطقة
البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا
وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال
الاول حركتها منه الى الاعتدال الآخر في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان
والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها
للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني
زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي ماخوذة من صور توهمت
من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة
الفلك الثامن آثروا ابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات **قوله** وكل
من السيارة يقطع هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء
وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى
الحوت الى الدلو وهكذا يعني بالحركة اجمالا الحركة المركبة التي يعتبر انتقال الكوكب
من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل
خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع

يوم

يوم ومعنى السنة الشمسية والقمر يقطعها اثني عشر مرة في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس
يوم وخمس يوم ومعنى السنة القمرية وزحل في ثلاثين سنة والمشتري في اثنتي عشرة والمريخ
في سنتين الا شهرا ونصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب
واما التحقيق فيعرف من الزيجات **قوله** والتفصيل اشارة الى بيان الحركات
البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمنها الحركة الى خلاف التوالي حركة
مدير عطارد وهو الحركة على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما
ويظهر في اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز
المدير يسمى الفلك الحاصل لمركز الحامل وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثمان ثوان
وعشرون ثالثة وفقد معرفة المدير كون حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار
مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهو قلم لا بد من التنبه له وهو انه جعل
حال مركز التدوير واوج الحامل في الميزان والحمل المقابلة وانا سمي المقارنة
وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل لمحرك
التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه
في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج
وقطبيها كل يوم ثلاث دقائق واثنتي عشرة ثانية وبها يتحرك جميع افلاك القمر فينتقل
الراس والذنب ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر
حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما كل يوم احدى
عشرة درجة وتسع دقائق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى حركة الاوج
لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها
الى التوالي فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر ويظهر في الاوجات
والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن على رأي بعضهم الى انها حركته
واختار الآخرون كون هاتين الحركتين للممثلات بذواتها احترازا عن كون بعضها
عطلا ولم يعلموا ان تحريك الحاوي للمحوي ليس بلازم
ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز سوى ما يختص باسم المدير لعطارد وهي
في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثمان ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج
دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة

وتداويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة فصارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا
الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها
لا يعرض لها توقف او رجوع او سرعة او بطوء او انحراف عن سمتها فحين ادركوا
شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لا يخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج والتوقف مثلا
اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم
الذي يحس بعينه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي
هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد
والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين
ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من
الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين والخارج المركز قسمين مختلفين
اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي منه من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف
الحضيضي منه والكوكب انما يقطع كل نصف انما يقطع ما فيه من الخارج فيكون
زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين على القسمين
من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف الاوجي بطاء وفي الحضيضي اسرع وعند
طرفي الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك في ساعة فرسخين وفي اخرى فرسخا ولهذا
كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا
من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير
في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل
في القمر يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي
يخالف حركته حركة حامله اعني اسافل المتحيرة واعالي القمر فان كانت حركته اقل من
حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة
التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في
المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقادير حركات التداوير والحوامل يرى
الكواكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالي جزءا ويرده التدوير الى خلاف التوالي
جزءا فبقي من فلك البروج في موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على
حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير يرده جزئين مثلا وله

وللزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون
دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويلحظ
مراكزها ودون الستة ولذلك تسمى حركة مراكز الكواكب ومنها حركة النصف الاعلى من
تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على
منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم للتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ
فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلاثون دقيقة ولتدوير
عطارد ثلثة اجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربع دقائق لا محالة
يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي
قوله ويقع للقمر يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم تقع له
ميل عن منطقة البروج الا بحسب ~~ولما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل~~
~~لم تقع له ميل عن منطقة البروج~~ المائل ولما كان حركة تداوير المتحيرة على غير مناطق
حواملها المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج
وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته
قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج
من مركز العالم الى الفلك الاعلى تقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو
مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي تقع بين نقطة الاعتدال
الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه
فلك البروج عليها ان كان ذا عرض قوله ونقطتا تقاطع المائل والممثل
بالجوزهرين يعني بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت
من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلهذا تقاطع الافلاك الممثلة
وسموا النقطة من الجوزهرين النقطة التي تجاوزها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس
والتي تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب
الاقل بالتنين وجعل الآخذ في الشمال رأسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب
الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما اثبتوا فلكا للحركة
اليومية وآخر لحركة الثوابت وتأملوا احوال السبعة السيارة واختلافاتها فحكموا
بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر مائلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من
العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا وتدويرا وخارج مركز

وامثال هذه البيانات قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة
بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات الملزوم
بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة
ولا برهان على امتناع ان يكون الاختلافات لاسباب اخر والجواب انها مقدمات
حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السماويات بثبوتها عند ادراك الاختلافات
من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر الخسوف والكسوف
ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجره ومحو القمر واوقات
اختلاف الشمس بالسرعة والبطؤ مبني على التدوير او الخارج المركز وان حركات
اوجات المثلات بانفسها او بالفلك الثامن **قوله** كما تحدسوا ادلة ههنا من
الحدسيات المشهورة فيما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف
والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل
على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه
لصقالته فيكون ابدا المضيء من جرمه الكروي اكثر من النصف بقليل لكون جرمه
اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة يسمى
دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل
دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس
يكون النصف المظلم منه مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا
الاستقبال لكن ما يلي البصر هي القطعة المضيئة والقمر يسمى بدرا وتتقاطعان
في سائر الاوضاع اما في التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيرهما
فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي الشمس هو القسم الذي
يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة
واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين
الشمس قريب من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن
قوله واذا كان القمر اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم
الاستنارة او الانارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من شانها ذلك بسبب توسط
القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس

ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكونان لا محالة على احدى العقدتين الراس والذنب او بقربها
بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول بين
الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين اما بالكل وهو الكسوف
الكلي او بالبعض فالجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها بل بالنسبة الى الابصار
جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا استترت السراج بيدك بحيث
يراه القوم وانت لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على
التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم
القمر مخروط شعاع الشمس ولا يكون كسوف **قوله** واذا كان عند الاستقبال اشارة
الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او
بقربها بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجبت
بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا
وذلك هو الخسوف الكلي والجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج بقدر مجموع
من نصفي القطرين فيماس مخروط الظل فلا ينخسف **قوله** هذا ولكنهم وجدوا يعني
انهم وان اثبتوا بحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة
المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالات على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات
مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم
من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالجهل فيه وادعى صاحب التحفة حل
الجميع وصورة اشكال المحاذاة



والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة آ التي هي مركز فلك ح
على محيط دائرة كدائرة اده وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت
عند مركز ذلك المحيط وهو ز في ازمنة متساوية زوايا متساوية
كزوايا ا ز د د ز ه ويتبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك
الازمنة كقسي ا د د ه ويلزم ايضا ان يكون ابعاد مركز الكرة
المفروضة عن نقطة ز ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط ز ا ز د ز ه لو كل منها
نصف قطر دائرة ا د ه ويلزم ايضا ان يكون قطر ب ح من الكرة المفروضة ابدا محاذيا
لنقطة ز حتى اذا صار مركز الكرة من آ الى د كان القطر مثل ح ط واذا صار الى ه
كان مثل ك ل فهكذا التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قرروه لزم
ان يكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم يوجد كذلك

وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كان غير قطبي العالم كان
الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال
ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط
المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والآفاق
المائلة ولا حصر للآفاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي
الافق اعني سمت الرأس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف
عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف فيصدق على كل دائرة
تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم اعني حيث ينطبق دائرة الافق على
معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف
المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع
الشمس والكواكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك
اذا وصلت اليها تحت الارض قوله وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق
الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة
للعالم فلا محالة تحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احديها تسمى خط الاستواء
وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها
والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض
وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين
تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة
والربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل
بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها قوله وسمتوا من دائرة نصف
النهار عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب
افق البلد اعني سمت الرأس ولا محالة تساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل
اعني ارتفاع القطب ففي افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز
العالم المار بسمتي الرأس والقدم يقع على المعدل والابعد عنه في الافق المنطبق
على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر
ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال
الربيعي والخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد

نقطة

بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير على احداث الزوايا المتساوية في
الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض
لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع في المواقف سهوا بعدها عن مركز
العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة يتوسط مركز
العالم بينها وبين مركز الخارج فاتجه اشكالان ووجد في عطارد تشابه
الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية
على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال واما محاذاة
القطر في المتحيرة وان لم تكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي يحسبها
يتشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال الاختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال
عرض السفليين لان تقاطع منطقتي
المائل والممثل يقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا
ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة
دائما اما على المعدل واما في الشمال ولعطارد دائما اما على المعدل واما في
الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث لو انتهت حركة مركز
تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وكان ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف
مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان انتقاله الى الشمال وهكذا ابدا
وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه

فصل البحث الرابع هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات تنتفع بها في استخراج
القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها
دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة
الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة
قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني
طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط
الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض
وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليست للارض بالقياس
الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض
تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق
قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا

فهو قوس من معدل النهار وما بين نصف نهار البلاد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب
واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب نهاية العمارة اليهم وآخر العمارة
عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطلميوس جزائر الخالدات الواغلة في البحر
وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا **قوله** وقسموا المعمورة
لما لم تكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة والغرة لفرط الحرارة
ولم تكن هو الى القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة
في الربع المسكون بين ما جاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء
الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في
العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا في الطول
الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار
الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي فكل من الاقاليم ينحصر بين
نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شيء بانصاف الدوائر ولا محالة
يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر
درجة وثلثا درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض
سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلاث وثلثون ونصف وخمس والخامس
حيث العرض تسع وثلاثون العشر والسادس حيث العرض ثلاث واربعون
وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون
وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابع منتهى
العمارة **قوله** في خط الاستواء اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي
لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها لكونها على خط
الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات
اليومية يقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما يقطع الدولاب سطح الماء ويكون
الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات
اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل
فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت
الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني
التي من المغرب الى المشرق ابطأ فتدبرها الحركة الاولى من المشرق الى

المغرب

المغرب اسرع واذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع
فبعد ما الحركة الاولى ابطأ فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن
ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس
الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت
رؤسهم وتبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب رأس السرطان واخرى
انقلاب رأس الجدي ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ
الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءان فبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل
شتاء وصيف ربيع فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف تقريبا واما في
عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدور الفلك يكون
رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب
متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل
في جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف
من الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون في معدل النهار في جهة القطب
~~الظاهر والنصف الآخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في النصف~~ الظاهر
من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فتكون
السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطوء حركة الشمس وسرعتها واما
في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل
عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا
سميت بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قائمة
ويماس المنقص ولا يقاطعه اعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد
ويكون هو وما اصغر منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر
وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي تقاطعها الافق فان كانت في شمال
المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي
والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل
الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة
اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج
الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي

اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت ان كانت المدارات التي تقاطعها الافق في جنوب
المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون
الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي وعند
كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان
مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لان ازدياد ارتفاع القطب الظاهر
والمدارات التي ثلثة وان ازداد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد
انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده يزداد فضل قسيها الخفية على
الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى رأس المنقلب الذي يلي القطب
الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى رأس المنقلب الآخر ويكون نهار
كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كما ان اول السرطان لليل اول الجدي
وبالعكس قوله خاتمة يريد ان اكثر ما ذكروا من عظم امر السموات وعجيب
خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر ممكن تشهد به الامارات ويدل عليه العلامات
من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا ذلك
على اصل كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فروعا
هو تأثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث
وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق
والقمر عند الخسوف اسود وزحل كمدا والمشتري ابيض والمريخ احمر وانتم
تجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات
البروج على ما هو في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة
في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما نشاهد في المتحيرة ليس اختلاف الوان
بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية
والانفعالية ظهور تلك الآثار بسببها في عالم العناصر بحسب ما تحدث لها من
الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف
اجزاء اصلا اورد عليهم تغير بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا
وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او المتدوير فيه الى غير ذلك من الاختلافات

واطول في الجنوبية صح

اللازمة

اللازمة على اصولهم فاجيب بان تشابه الاسباب القابلية لا ينافي اختلاف الآثار لجواز
ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو
مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتأتى هذا الاختلاف وان كان مختارا
كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار اذ يجوز
ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشيئة القادر
المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض آخر
وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا
وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية
على ما سيأتي مع انا قاطعون بان الحركة الارادية تجوز ان تختلف او تنقطع بمقتضى
الارادة ولا يلزم ان يستمر على وتيرة واحدة قوله القسم الثاني في البسائط
العنصرية المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء
والارض لان الشواهد الحسية والتجربية والتأمل في احوال التركيبات
والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن
حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة
فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين
الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الاربع في
كل بسيط عنصري والجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة
والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة
هو الارض ومعنى ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال
العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب الاول ارضها كما يقال
العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد
في تركيب الممتزجات من لطيف وكثيف فاللطيف اما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو
النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء اولا وهو الارض او يقال
لابد فيه من قبول الاشكال وجمع وتفريق في الاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال
بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على
الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام رحمه الله في المباحث
مع جملة من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم
عقلي فقد حاول ما لا يمكنه ولو قام به تم الناس لما احتاجوا بطريق التركيب

عادة الامام

القسم الثاني

والتحليل وجدوا تركيب الكائنات بمتزايا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم
لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر واستحالة اليها فلا جرم زعموا
ان الاسطقسات هي هذه الاربعة قوله ولم يقع الاشتباه يعني ان للفلاسفة
في كمية العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا وهو القائل بالاستحالة فقيل النار
وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعل اثنين قيل النار والارض
وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة فقيل النار والهواء
والارض وقيل الهواء والماء والارض واما النار فهواء شديد الحرارة
ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة يعارض الاستقراء الصحيح فيفيد ظن كون العناصر
اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقع الاشتباه الا في المواضع ثلثة الاول وجود
كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب على ما زعموا انها دخان
غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك
على القواعد الاسلامية وان يكون ما نشاهد من الشعلة لنيران هواء اشتد
حرارته لا عنصر برأسه الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها
فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لها في النار الصرفة
المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها بخلاف
ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات فالنار الصرفة في غاية
الحرارة فيلزم ان يكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناء الرطوبة الطبيعية
المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما يعني البلة والاجزاء
المائية وما هي كذلك لا يلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الحار الثالث
حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الا انه لو
انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما قال ان ذلك
بسبب مجاورة الباردين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس
الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت
هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك
في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات

بعض

بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية قوله ثم جعلوا يعني ذهب
الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية المسماة بالمواليد يعني
المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هي من هذه الاربعة وتحليل جميعها
انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان
حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتادى بحسب ما يتوارد عليه
من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة
لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا
اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات
تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء
نارية تفيد طبخا ونضجا توجب حصول مزاج يستتبع حصول نوعية حاصلة بحفظ الاجزاء
المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما
لا تكفي تلك الاسباب لكونها على التقضي والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شان
الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للتجاوز والاجتماع بين الجزء
الناري وغيره من سبب يستدعيه وربما يتم التأثير والتأثر فلم لا يكون هو المانع
من تفرق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية ثم يرد انه لم لا يجوز ان
يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفائضة من الاجرام السماوية من غير جزء
ناري وان يكون الحافظ محض ارادة الفاعل المختار او مجرد امتزاج الرطب
باليابس ولو سلم ما ذكر فيما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات
كذلك قوله المبحث الثالث زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية
وخصوصيات الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند
تبدل الاسباب والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وتعود المادة بالفساد وتحدث
صورة اخرى وتعود المادة بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار
فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع
ثلاثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث
بين الماء والارض واما غير المجاور فبواسطة واحد فيقع ازدواجان احدهما بين

النار والماء والثاني بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد وهو
بين النار والارض ويشتمل على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى
ذلك وبالعكس فالانواع الاولية ستة وذلك بوسط اربعة وبوسطين اثنان فالجميع
اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية ويشهد بوقوع كل الحس
والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات
على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للترشح او لانجذاب الاجزاء اليه على ما قال
ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب
حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما لاقت برودتها
مجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول
بانه لو كان للترشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندى
الا في مواضع الرشح على ان للرشح امارات هم في الاناء المملو بالجمد دون
المكبوب عليه والثاني بانه لا ينحصر بناء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء
الحار الصيفي بل الاولى ان يتبخر ويتصعد ولو سلم فينبغي ان ينتقل او ينقص
بالنزول فلا يعود قطرات الاناء بعد ان تنهاد ولو ادعي انها نزلت من مسافة
ابعد لزم ان يكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النازل انما يكون
على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء قوله المبحث الرابع لما كانت النار
شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها
طبقة واحدة وهي صحيحة الاستدارة بمحدبها ومقعرها لتبعيتها على مقتضى طبعها
الا عند من جعل النار عبارة عما هو اسخن بحركة الفلك فلا محالة يترقق في المواضع
القريبة من القطب لبطوء الحركة ويغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون
مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط
عند اتحاد المركز لكن قد يتحرك بتبعيته لاسباب خارجة وقد استدلوا بما
يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار
تتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه
على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض
من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا
فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا الملاقية له لكونها بسيطة

فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض
منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الرأي الراجح لملاصقته
مقعر النار لا مقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد وذكروا له اربع طبقات احدها
الدخانية المجاورة للنار لمخالطها اجزاء من النار وتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون
مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي تجاوزها الدخان ولم يرتفع
اليها البخار وذلك ان الدخان لمخالطة الاجزاء النارية وتقطعه من حيث انه يابس
يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة
اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة
للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من سطح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي
البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ الاثار الاشعة ومخالطة الاجزاء
الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة
الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها الشديدة التي انكشف بعضها
عن الماء وتجفف بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة
من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا
قوله وهي اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض
على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح في كريتها
فمعناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان
نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين
الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرة بحسب
الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان
يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بحسب التقريب
قوله والذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل
مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء
والسبب في انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب
لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج
الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد لكون
الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من

طبقات العناصر

الشعاع الاضعف والاضعاف في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما نشاهد من السراج
وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما
الى الآخر ويكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من
سمت الرأس وقربها من الارض فيبلغ الحر الى حد النكاية والاحراق واذا بعدت
في الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتفجيج وقيل السبب كثرة الوهاد
والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجة فينحدر المياه اليها
بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس الانكشاف القدر المذكور
بسبب معلوم غير العناية الالهية وان ارادوا بذلك ارادة الله تعالى ان يكون
ذلك مستقرا للانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن
والنبات فقد دخلوا في زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات
فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات فانهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه
الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار
قوله والهيئة في كرية الكل قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان
الارض في الوسط بمعنى ان وضعها في السماء كمركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك
لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة
في كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعي بما يفيد اللمية على ما ذكر في
علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي
للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق
فيكون تحت الكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات ولو كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك
عنه ولا اليه وان في الارض مبدا ميل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون
فيها مبدا مستدير لتضاد الميلين فلا يتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من
ان ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها
حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لا تفيد كونها كذلك
في الوجود لان مقتضى الطبع متعين ولا بالقاسر فيجوز ان لا يبقى على الكرية ولا في
الوسط ويتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة
مذكورة في موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء
بانه لو لم يكن كرويا ساترا (?) بتقبيبه لاسافل الجبل للناظر على ساحل البحر لظهر الجبل

كله

كله دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لانه يظهر له راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق
ذلك بان يتواطيا ان علي مواضع مختلفة من على الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على
كون الارض في الوسط بانها لو لم يكن كذلك لزم ان يرى الكواكب في بعض البقاع اصغر
لبعدها عن السماء وفي البعض اكبر لقربها منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على
كروية الارض بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين المشرق والمغرب على
استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد ولو
تقعير لكان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب
فيها وليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث
الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما يتفق في آن واحد لا محالة وهي
مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد
مضي ثلاث ساعات ان كان ما بين افقيهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما
المتفقي العرض الفصيل وعلى هذا القياس فتعين التحديب ولو كان الامتداد
العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبقي ارتفاع احد القطبين وانحطاط
الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كم سار وعلى تقعير لا يتحقق ارتفاع القطب
الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس
للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب
الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما
فتعين التحديب في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت
بين السمتين المركبة للاختلافين حسب ما تقتضيه التحديب في ذلك الاستقامة او
التقعير واذا ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك
واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على
سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود
المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا اذا تبين انتفاء سبب آخر ولو سلم فما
ذكر لا يفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة والتحقيق انه لا
بالرجوع الى ان ذلك بحدس كما في استضاءة القمر بالشمس قوله القسم
الثالث بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية والعنصرية شرع في
قسمي مباحث المركبات اعني التي لا مزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذكر للكون

الا لنقص ٧

القسم الثالث

اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة
وجعله ثلاثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهوا واما على وجهها
واما في الارض والنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من
الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية وهي البخار
ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهي الدخان
فان البخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هوا وقد
يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر قطرا ان لم يكن البرد
شديدا وان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل
ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان
الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد
في هوا ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ
البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد
الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر
وقد يكون عن السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف لبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية
لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للاجزاء من التصاعد والضاغطة اياها الى الاجتماع
بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون
مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهوا البارد وانعقد البخار
سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد
قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه
ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد
يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان
سراج منطفئ الى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب
انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم
فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون
وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما يظهر فيه
علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال
الدخان من الارض نزل اشتعاله الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السما
الى الارض وهو الحريق قوله وقد تتكاثف الادخنة اشارة الى اسباب

الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وتنكسر حرها
بالطبقة الزمهريرية فتثقل ويرجع بطبعها فيتموج الهوا فتحدث الريح الباردة
وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم يرجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم
الفلك اي تقاربه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع
ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها
حتى تصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهوا لتخلخل يقع في جانب منه فيندفع ما
يجاوره وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالمتموج من الهوا هو الريح باي سبب يقع واما
الزوابع والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقي
ريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول
فتعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من
الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير ويضغط الاجزاء الارضية
بينهما فينبسط ملتوية والحق ان ما يشاهد من احوال الرياح القالعة للاشجار
والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للبلدان وما ورد من النصوص القاطعة
في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه
لو ثبت بيان للاسباب المادية قوله وقد يحول يشير الى سبب الهالة وقوس قزح
اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف
لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء
لا يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشية
شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس
الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا كانت جهته مخالفة لجهة
المضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل
المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فتؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر
فترى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء بين الرائي دائرة
وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف
لا يرى في الضوء القوي كاجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء واكثر ما يحدث
الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة

بر [illegible] نشته کوردم [illegible] پیدا اولور • کاه محو وکاه اثبات [illegible] انشا اولور • [illegible]

چار [illegible] حرکتیله علو بلّه بالا اولور • باشی عرش اوزره ولی جسمی معلق رهمان • وجهی بو [illegible]

هر [illegible] قربت [illegible] ایدرسند ه وار • کم حواسه کوکله [illegible] رسوا اولور • [illegible] بو [illegible] اولدی [illegible]

آن واحدده وجودی [illegible] اولور • [illegible] اوزرهاه • صور [illegible] خلقت [illegible] اجزا او [illegible]

للسلطان [illegible]

على ريح تاتي من تلك الجهة ويبطل انها يتحقق السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد
يتضاعف الهالة بان يوجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا محالة
تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما
هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة
واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية
وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور الذي
وراءه شيء ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الارض فاذا
واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى
الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان
مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان المقدار الذي
يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان
تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا
لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الفوقانية
العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فترى حمرة ناصعة
والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني ويتولد منهما
لون مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة وردّ بان ذلك يقتضي ان يتدرج
من الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على
ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر والاسود فليس لمع الاحمر والارجواني
كثير مناسبة ولذا اعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان
وقد شاهدت ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية لا تكون
لها الوان لكني شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر
قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث يكاد يتم
دائرة [illegible] ولم يكن الوانها في صفاء الوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان
ذلك في ليلة شتوية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق قوله
النوع الثاني ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال السبب الاكثري لتحجر الارض
على الحر المرطب في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء
السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا
بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا لزجا ثم دفعه واما

٤

اول [illegible] کم [illegible] • کورسه احیا اولوردی موتادن

اولدی اضداددن متولد اول • انا [illegible] احیادن

جز انسانی [illegible] • [illegible]

بولی [illegible] منصب الور • [illegible]

[illegible] • [illegible]

على مرور الايام يكون ~~او يحصل من تراكم عمارات تخربت~~ الحجر العظيم ما اذا ارتفع بان
يحصل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا من التلال ثم تحجر او بان يكون
الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فينحفر اجزاؤه الرخوة
بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا ويبقى الصلبة مرتفعة
او لغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا
كانها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني
وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد
في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان هذه المعمورة
كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد
الانكشاف فلذلك كثرت الجبال ويكون الحفار ما بينها باسباب مقتضية كالسيول
والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون
فان الابخرة تتنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به قوله النوع الثالث
ما يحدث في الارض قد تعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيتحرك
ما فوقه وتسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما
يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول
ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها
لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة
وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة
خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي
تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة
وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة
وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة والاشكل
ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج قوله وربما ينقلب
الخ اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث
تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها لتشق منها الارض فان كان لها مدد
حدث منها العيون الجارية وتجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك
المياه الحادثة الى مواضعها هواء او بخار آخر فيتبرد بالبرد الحاصل هناك
فينقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك
الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تشق الارض

[illegible]

فاذا ازيل عن وجهها نقل التراب حين صادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات
الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون بسبب العيون والقنوات
والابار مياه الامطار والثلوج لانا نجد ما يزيد بازديادها وينقص بنقصانها
قوله ثم انهم يعترفون يعني ان ما ذكر في الاثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية
اي التي على وجهها وتحتها انما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع
ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة يعترفون بانها ظنون مبنية
على حدس وتجربة نشاهد لما كما نرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها
وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من
اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك
فهذا واشباهه من التجارب والمشاهدات تفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما
ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي
ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا
ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل
متعددة وان يكون صدوره عن البعض قليلا وعن البعض كثيرا وبان في جملة
ما ذكر من الاسباب ما يعلم الحدس بانه غير تام في السببية بل يفتقر الى انضمام قوى
روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه وان من الرياح ما يقلع
الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل
فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه
ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس
ولا يحرق الكيس الا ما يحترق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس
وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون له حركات طولية
وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الاسباب المادية
والفاعلية بل لا بد من تاثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك
ونواحي اروس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح
والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن
خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا اساقوا في
الصيف صحوا واحرا من الكرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا
في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم ولا زال في عظمة ترك الشهوات
ويتيب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة فقدر ما يظل اولئك

المز

[illegible]

السفر فيها ريح يدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع
اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة يكفيهم والريح الى خلاف جهة
الريح وانكار هذا اعلام من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي
ينفتح القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهود ولعمري ان النصوص
الواردة في استناد امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق
الاهتداء الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله القسم

القسم الرابع

الرابع شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على
التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وقدم فيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج
واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدن
والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة واما اثر
في تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان تقول هو كيفية متوسطة
متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المنكسرة
سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد
ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام
اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع
المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل
من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى الجمد البارد
ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه
على ما سيجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الملموسة لكفى وحسن
التحديد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج

عبارة القانون

كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس
اكثر كل واحد منها اكثر الاخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها
كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى طريق التفريع
مع ان الشرطية اعني قوله اذا تفاعلت الى اخره ان كانت صفة العناصر وقع تكرارا لا حاجة
اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة
فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض الجزاء
اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الى اخره اخذ في طريق التفريع بعد تمام
التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصانع

وفي التعريف الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية
على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا
وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها يفيد المشابهة تفيد الا
بما نشير واليه المتوسطة تعسف على ما سيجي ان شاء الله تعالى ثم لابد لتوضيح المقام
من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تاثير
الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد
لكن لا خفاء انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي تكثر بتكثر السطوح
الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم
ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فاطل للقطع
بان نار الحجاز لا يحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بوسط او وسائط
فالمبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وح فالمؤثر في البعيد هو المتوسط
بما استفاد من الاثر للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء
فلا يكون التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب
فيتاثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني
انه لابد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها
الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا ترى المركب من
الماء والتراب لا يترتب عليه اثار الامزجة الا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة تكون
ما في الهواء فيتاهذا لابد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل
من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من
اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت
لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل
والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا اثبت عنده للصور النوعية
واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة فلانه
بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء وعلى
فاعليتها ان تجعل مادة العنصر الاخر الى كيفيتها فيكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان
نزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها
اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول

والانفعال

والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا
لزم ان يكون الشيء مغلوبا في حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان يكسر سورة
الاخرى ثم تنكسر منها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء
مغلوبا عنه وذلك لان المنكسر عندما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر
وضعفت قوته قوي على كسر الاخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان نسبة الكسر
والانكسار سواء لتضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا يكسر صورة الهواء البارد
برودة الارض ولا صورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر
مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا
فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضنا لها الكاسرة
فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر
والضعيفة الحادثة بالانكسار في ان واحد وهو محال لانها مرتبتان مختلفتان
واما ان يكون ~~[illegible]~~ على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا
وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول فاقدا للعلة وشروطها
اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية
فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها
الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار ولا يتعالى الاعتراض
مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوزا والحقيقة ان الصور والكيفيات
معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدا المفارق بطريق اللزوم عند
الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل
مختارا وح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج
من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع
بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء
الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسرة
كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية
في شيء لا انا نقول لم يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا
اعتراض اخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير
ان تكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة في امتزاج الماء

الماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا
فعل وانفعال اي كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل يستعد المادة
بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدا الفياض
قلنا فليكن الامر في المزاج كذلك ايضا فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها
الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد
وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لصورة برودة الماء هو الصورة النارية
التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر
للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار
الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لصورة البرودة
التي في الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة
العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره
بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة
والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة وما قيل ان كل عنصر ينفعل بالذات عن
صورته وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى هذا
لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية
من لزوم انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليين اعني الحرارة
والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين
اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل
عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم
بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتاثر ويتغير من حال الى حال
فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع
فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا
انما يكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار يكسر رطوبة الماء بيبوستها
لا بحرارتها قوله المطابق لمعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء
المركبة او البسيطة للممتزج مماثل الحاصل في الجزء الاخر اي مساو له في الحقيقة النوعية
من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء

الممتزج وكان التشابه في الحس لصدق امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها
بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها
تستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه
بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج معنى اجتماع
العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا
الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفا وما ذكر في شرح القانون من
ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى
الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة توصل الى دفع اعتراض الامام رحمه الله بدخول
توابع المزاج في تعريفه فهنا لتصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ
والمذكور في كلام القوم قوله فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا قد
عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصور النوعية للعناصر بان تبطل صورة
وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى
مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة
متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية
حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم الامام رحمه الله انهم
لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برده الى الحر من غير تكون نار او ورود
عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا
بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من
فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز
الكون والفساد فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل والتقرير على ما اشير اليه
في الشفاء ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو
امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة
لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية
التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة
الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه اخر وهو انه
لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج
لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في

الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات
وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث يحصل
الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها
قوله ثم التعريف يتناول المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة
للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا
من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر
بالقرع والانبيق فاما اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي
قاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات
بان يعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور
العناصر ثم تتفاعل الممتزجات الاجزاء الممتزجة المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها
فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية
فلا يدخل في التعريف لانها لم يحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها
قوله فالمزاج نوع آخر قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع
لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى للاجزاء
البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة
الى الكيفية المتوسطة وهذا رأي جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر
باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون
النار مثلا مع الصورة النوعية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز ان يكون المواليد
عنصر واحد قلنا يجوز ان يكون الصورة الحادثة انما تسري في الاجزاء المركبة
دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا
مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما
يحس الكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعلم الامتياز عند الحس ورد العناصر
وتفاعلها تتأدى بها الى ان يخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة
وتلبس ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك
الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى
للنوعيات اي صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما
ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا
او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هي

الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد اثارها اعني
الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر
والترمد واللازم باطل بحكم القرع والانبيق قوله ثم المزاج بين حقيقة المزاج
وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او العرضي والخارج
عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادي
التغيرات على ما هو ظاهر من نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير
من امر في آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير
القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في
مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا
في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوي بالتقاوم حيث
قال الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح
ان تساوي مقادير الكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر لان تساوي
السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوي محليهما والتقاوم اشارة الى تساوي الكيفيات
شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي ميول عناصره
الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميول
لا يكون بدون تساوي مقادير اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا
اما الاول فلانه كلما ان الغالب في الكم يغلب في الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول
تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية في احداث الميل
وقد تعاوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا يكون
المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميوله من تساوي عناصره كما وكيفا ثم قال
والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف
والمعتدل العرضي والخارج عنه وهما قسمان على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال
وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة
والضعف لا امتدادها بحسب المسافة ليكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا
فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء
مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع
وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان

الفرضي
العرضي

اذ عدّ انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون متصلا بكلامه في
هذا الاعتدال وجعل المعتدل الفرضي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه قادحا
في هذا الانحصار ثم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن
هذا الاعتدال اعني الحقيقي قوله وهو ممنوع يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي
الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات كما يكون حدوث
الجزء النارية تحت الارضي مثلا فيمتنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه قوله
او كيفيتين غير متضادتين يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة
جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا
معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة
على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلاث فيزيد على الاقسام الثمانية
اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس
الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي اجرام العناصر
ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا قوله
وقد يقال المعتدل ما مر كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي
وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في
القسمة ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها
القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد
الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة
وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان اللائقية
المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف
او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع
الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر
الاشخاص وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني
للنوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض
له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث
انه انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة
بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط يعبر عنها بسعة
المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل
مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص
من عشرة بل يتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا

واذا

واذا انتقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة يكون هناك واسطة بين هذين
الطرفين اعني الافراط والتفريط هي اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض
من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي وقد يوجد
في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال في هو بلغ فيه النوع غايته وهو
وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده او لا يوجد الا
في شخص واحد يجعله الاطباء دستور القياس اليه سائر الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص
هو اليق به من حيث انه تركي من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اي سعة لو
خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هي اليق به من اي فرد فرض
من افراد التركي هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا
لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة
به من سائر امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون
موجودا حيا صحيحا ثم لا اخفاء في ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه
وهو شيخ او صبي او كهل وكلها طرفا افراط وتفريط لا يتعداهما ضرورة ان ليس
كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان
على افضل ما ينبغي ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح الاحوال له
من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة
سائر اعضاء البدن عريض له طرفان اذا جاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا
حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع مشتمل
على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف مشتمل على
امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في حالاته وليس مزاج العضو داخلا
في العروض المتقدمة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافات
الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج
عضو واحد لما ان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة
على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل
والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى
ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها
او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه

وتعادلها في المزاج بان يكون حرارة ما هو حار منها كالقلب يعادل برودة ما هو بارد
منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم يعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد
بحيث اذا انسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا
من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع
قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا يخفى انه ليس هاهنا اعني في مزاج جملة البدن
المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها وكانه
بمجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفية تحصل لجميع الاعضاء من جهة تأثر
بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط الاجزاء قوله والخارج
عن هذا الاعتدال يعني الاعتدال العرضي المعتبر بحسب الطب منحصر في ثمانية لانه
اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او
ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او ايبس او ابرد
وارطب او ايبس واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال
بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج
او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين
ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى
وهاهنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية
او كيفيتين او ثلاث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا فالاول ثمانية اقسام حاصلة
من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني
اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه
ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى
مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلاثون قسما لان الخروج اما بالحرارة
مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما
بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فتصير اربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان
كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس
فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما

واما بالبرودة

الفاعلان

الفاعلان واما المنفعلان واما كل من الفاعلين مع كل من المنفعلين والمعترض قد اخل
ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلاثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازي ثمانين
ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها
القسط الذي هو اليق بحاله وانسب بافعاله اعني ان يكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة
تلائم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه النسبة
محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات مثلا
اذا كان اللائق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى
عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشرة
والبرودة ستة او انتقصا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال
باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا
عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لا احر
ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار احر
مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة ان يكون
الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف
او نقصانها او زيادة البرودة على النصف ونقصانها ولا يتصور زيادة الحرارة
على الضعف ونقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة
على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا يرد هاهنا ما يرد على الاعتدال الحقيقي من
انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار
والبارد جميعا بان يزيد احدهما على الاخرين وذلك لان المعتبر هاهنا نسبة بين كميات
العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا بمثل ما ذكر في الكيفيتين
فليتامل ثم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة
الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج
دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها
ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة قوله واختلفوا في اعدل
البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها
الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف
فلابد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه

اصوع الانواع الى الافعال المتفقة التي يعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة
كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في
اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء
اى الموضع الموازى لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوى
ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم
بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار
اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين ولا شتاؤهم شديد البرد
لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم ومع
ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف لما مر من كون الفصول هناك ثمانية
فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما منتقلون
من حالة متوسطة الى مثلها فكأنهم في ربيع دائما واستدل بعضهم على فساد
هذا الرأي لوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن
المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما
في المسامتة او في القرب منها فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة في زمان
يسير كما في الصيف عندنا مع تعقبه ببرد الشتاء المنمزج للهواء عن استعداد التسخن
مسخن جدا فهناك اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا
للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة
يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم
وان ضعف فقد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم وان قوى كالحديد في نار لينة مدة
وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط
الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف لبقعة عرضها
سبعة واربعون ضعف الميل الكلي كبلدة سراى لكونها على غاية القرب عنها
مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء
كحر صيف هذه البلدة بل اشد اذ ما ملت لان ما ينال هذه الحالة لهم
اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا
فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين في البقعتين دائما بل يلزم
لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الرأس وهو ممنوع فيجوز ان يستند

حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول
نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء
فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لا يؤثر فلعل
اهل خط الاستواء لا يتأذون بالحر لا يناسب امزجتهم ولا يتسخنون من حر مسامتة الشمس
ويستبردون الهواء عند بعدها عن المسامتة اعني كون الشمس في الانقلابين فينبغي الاعتدال
بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم التفهم به ولا شفا
البدن من شدة البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب
وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا
على كون سكان خط الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر
الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرء عليهم تغير يعتد به
ولا يلحقهم نكاية من حر او برد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي
الذي هو تساوى الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة الماني فيه
كذلك وذهب جمهور الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان
الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور في المتن غني عن الشرح وفيه اشارة
الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير
ذلك من الكمالات انما تتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط اللائق
من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل العرضي
كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وباول المبدأ انسب كان بافاضة الكمال
اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي
على ما هو المطلوب وثانيهما ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في
الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع
العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لا يوجد في خط
الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا في الاقليم
الرابع على كثرة بلاده بلدة خالصة لاسباب العلوية فان قيل لو ادعى الاستدلال
على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الحاجة الشمالية
والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على
حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ما هو من اسباب

لم

اعدل الاصناف

الحر والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس
اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسامتة او القرب منها وانما يصح
الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك قوله
واما المباحث بعد الفراغ عن مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها
الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في
مباحثه وهي ثلثة بحسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن
والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية
فاما مع تحقق مبدا الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات
وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدا الحس والحركة لانه
لا قطع بعدمها في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة
للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر
وتعشقها به بحيث لو لم يلقح منه لم يثمر ومثل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل
اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم هذا ليس ببعيد عن القواعد
الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج
فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل الانتفاء
الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات
ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة
واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام اكرموا عمتكم النخلة قوله والحق الحيوان
اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلثة حيث يوجد اشياء ليس فيها
مبدا الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان
ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك
واشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالزجاج والخزف
ونحو ذلك قوله المبحث الاول اقسام المعدني خمسة ذائب منطرق ذائب
مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط
اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي اجتمع فيه الرطب واليابس
بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم
الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض والعمق

قليلا قليلا دون انفصال شيء واكثر وبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه
والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب
والحديد والنحاس والخارصيني وهو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها
خواص وذكر الخازني انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه المرايا يسمى بالحديد
الصيني والهفتجوش فهو مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني
والذوبان في غير الحديد ظاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما تعرفه
ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة من الزيبق
والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما
واختلاطهما وتاثر احدهما عن الاخر اما الامارات فهي انها اذا ذابت صارت
الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق
بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية كبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا
يشهد بذلك واعتراض ابي البركات بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق
والكبريت في معدن الاخر وفي معادن هذه الاجسام مدفوع بانه يجوز ان يكون
عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس بواسطة لصغر الاجزاء
واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ
احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محرق تكونت الفضة
وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفي
الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد تكون الخارصيني
وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون
النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل مداخلا اياه طاقا فطاقا تولد
الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوي التركيب وفي الزيبق تخلخل
ارضي وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب
واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا
يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما
القطع فلا يدعيه احد قوله وتكونها بالصنعة يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا
الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له
امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد
انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن اتخاذه نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة
والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه

الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون من الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نسلم
اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض
التي تمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد مجهولية الصور النوعية والفصول
الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص
والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نم ان الايجاد موقوف
على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجمع المواد على وجه حصل الظن بفيضان
الصور عنه لاسباب لا يعلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب
من الباذروج ونحو ذلك ويكفي بصنعة الترياق وما فيه من الخواص
والاثار شاهدا على امكان ذلك ثم الكلام في الوقوع وفي العلم بجمع المواد
وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقا مثلا في اسم بلا مسمى قوله
والثاني اي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير
مستحكم المزاج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال
وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا
بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك
الا ان الدهنية فيه اقل قوله والثالث اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل
ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات
وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح
وتولدها من مائية خالطها دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة
الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية قوله
والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه
الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقها كالزيبق وتولده
من مائية خالطتها اجزاء ارضية كبريتية بالغة في اللطافة قوله والخامس اي
الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة
والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احالة البرد للمائية
الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حبة دهنية ولذا لا ينطرق ولما انعقد
باليبس لا يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك
كالياقوت واللعل واللازورد ونحو ذلك من الاحجار قوله ومرجع المعدنيات
الى البخار والدخان فانهما اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تشق الارض فتخرج عيونا
او زلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض ويمتزج بالقوى المودعة في

الاجسام

كيميا

الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فقد تعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور
تكون بها انواعا من الجواهر المعدنية ويختص كل نوع بمنفعة لمناسبة له معها فاذا
وقع في نقعة اخرى لم يتولد منه شي لان القوة المولدة لها انما هي في تلك الارض
ولا خفا في ان بعضها مما يتيسر بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد
كالنوشادر والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار
قد يعمل له شبه يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادي النظر وانما الكلام
في عمل حقيقة ذلك الجوهر قوله واتفقوا يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول
في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة
كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لا يبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج
المستحكم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضي الى حصول المزاج التابع لتصغر
الاجزاء لا كالتركيب المخصص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية
ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنها على ما يقتضي قياس
المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير
ووزنه اكثر على ما سيأتي قوله خاتمة هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة
في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب
وفي عمل الموازين الغريبة جعل خاتمة بحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها
اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء يوجب
تفاوتها في الخفة والثقل يتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الما
او الرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الما بعد التساوي في الهواء مثلا
حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال
من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل
الى صوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الما والاثقل
يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان
في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او
الفضة او غيرهما من الاجسام التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر فالميزان يقوم المتوازن
مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الما لم يبق الاستواء بل يميل
العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكل ما كان من جوهره اثقل كان الميل اكثر
ويفتقر الاستواء الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر

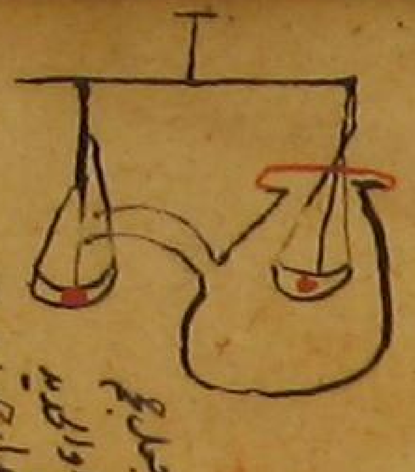
ليس الا مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا
ارسلنا احدهما فقط في الما فالعمود يميل الى جانب الهوا لكونه ارق قواما وقد
حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي
الخفة والثقل بان عمل انا على شكل الطرجهار مركبا على عنقه شبه ميزاب منحني
كما يكون حال الاباريق وملاءه ما وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا
وجعل تحت راس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الما الذي
يخرج من الانا وهكذا لكل من الفلزات والاحجار بعدما بالغ في تنقية الفلزات
من الغش وفي تصفية الما وكان ذلك من ما جيحون في خوارزم في فصل الخريف
ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف الما واختلاف احواله بحسب البلدان والفصول
فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الانا بمائة مثقال من كل من الفلزات
والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون
ماؤه اكثر كان حجمه اكثر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا اسقط
ماء كل من وزنه في الهوا كان الباقي وزنه في الما مثلا لما كان ماء مائة
مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الما اربعة
وتسعين مثقالا وثلثة ارباع مثقال والما الذي يخرج من الانا بالقاء
الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الما وان كان اكثر
منه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الما بحيث يماس اعلاه
سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء
الذي يخرج من الانا بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما وفي المقدار
اوزانها عند كون الفلزات لتسعة في الحجم مائة مثقال من الذهب والجواهر
في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها في الما
بعدما يكون مائة مثقال في الهوا وهو هذا

قطعة

زروی جثه هفتاد و یک درم سیماب جل و شش ست زار زیر سی و هست شمار
ذهب صد است و سرب پنجه و نه آهن چل برنج و مس چل و پنج و نقره پنجه و چار

قطعة اخری

فلز مستوی الحجم را چون بر کشی اختلاف وزن دارد هر یکی بی اشتباه
زر یکی زیبق الم اسرب آهن ارزیز چل فضه بند آهن یکی مس شبه صفر



اسماء الجواهر والفلزات	جدول اوزان المياه التي تخرج من الانا بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما: مثاقيل	الدوانق	الطسوج	جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني: المثاقيل	الدوانق	الطسوج	جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء: المثاقيل	الدوانق	الطسوج
الذهب	٥	١	٢	١٥٥	٥	٥	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	٥	٢	٩٥	١	٣
الزيبق	٧	٢	١	٧١	٢١	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٥	٥٩	٢	٢	٩١	١	٥
الصفر	١١	٢	٥	٤٦	٢	٥	٨٨	٤	٥
النحاس	١١	٣	٥	٤٥	٣	٥	٨٨	٣	٥
الخارصيني	١١	٤	٥	٤٥	٥	٥	٨٨	٢	٥
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٥	٢
الرصاص	١٣	٤	٥	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	٥
الياقوت	٢٥	١	٣	١٥٥	٥	٥	٧٤	٤	٢
الياقوت الازرق	٢٦	٥	٥	٩٧	٥	٣	٧٤	٥	٥
اللعل	٢٧	٥	٣	٩	٢	٣	٧٢	٥	٢
الزمرد	٣٦	٢	٥	٦٩	٣	٥	٦٣	٤	٥
اللاجورد	٢٧	١	٦	٤٦	٥	٢	٦٢	٥	٥
اللؤلؤ	١٨	٣	٥	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٥
العقيق	٢٩	٥	٥	٦٤	٤	٢	٦١	٥	٥
البسد	٢٩	٣	٥	٦٤	٣	١	٦٥	٥	١
البلور	٤٥	٥	٥	٦٣	٤	٢	٦٥	٥	٥

قوله المبحث الثاني بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل
فالاكمل والاعدل فالاعدل والاختصاص للنبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعد
وتفاوت ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى
وذلك ان له مواضع يقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والنزع في البزور

مواضع متممة فيها تولد الاغصان والعروق بما تتغذى والماء به يستحفظ واجزاء آلية
بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تتولد كالصموغ والالبان وله
قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل
المثال ابقاء للنوع كالمولدة قوله فمنها الغاذية المحققون على انها قوة
مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض
يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل
الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان
يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهذا معنى احالة
الغذاء الى ما يليق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال
الاستعدادات الى ان يجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة
المغتذي ففي تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة
التغيير في الكيف كتغيير الطعام الى الكيلوس او في الجواهر كتغيير الكيلوس
الى الدم والدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين
ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة التغيير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في
الجوهر واللون والقوام والتصوف ثم ههنا مقامان احدهما بيان وجود هذه
القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة
حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهائم والانسان المعلق برجليه
فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء
وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها
حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعر او عظم مثلا
فتنقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا
قد ترى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك
بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من
المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية اما من الغذاء
فلعدم شعوره واما من المغتذي فلوقوعها بلا ارادة فمبني على ان المراد بالارادية
ما ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة للارادة الفاكـ

لما

نفيا للقسمين باخصر عبارة ويدل على وجوده في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول
بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى تحس المجامع بانه يجذب الاحليل
الى داخل وجذب الكبد للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء
والسوداء ثم يجذب كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري
الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب
ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة
الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في
سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها
يتحرك الى فوق بحيث يحس تزعزعها وتحرك الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء
عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء
فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها
ما يدفع غير الملائم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء
في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة
الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغاير هذه القوى فمبني على ما تقرر
عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا
نرى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولا يخفى انه
لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى
اختلاف الآلات والاستعدادات قوله ويوجد الاربع يعني
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء
الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد تتضاعف
في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء
من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة
للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر
الاعضاء وماسكة له وريثما يغيره الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل
ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق قوله
والاعضاء للمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا

من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد
الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي فالى ظهور التغيرات
في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي
به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه
خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك الهضم حصول الصورة العضوية
وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما
ان يلزمه حصول المتشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة
ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا
ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم
بان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعل المدقوقة المبلولة
بالماء والمطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وينتن
والحنة ويصير له كيفية مثل كيفية طعم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم
متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل
ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان
اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في
العروق غلطا لان هو المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر
العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان
ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد
وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها الحاد بالكبد فلانه لا يظهر
فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية
التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم
فضل يندفع ضرورة ان القوة الهاضمة لا تمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء
اما لكثرته واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي
فالهضم الاول له فضل كثير لانه يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه
الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان
سيما الانسان المنفق باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها

لم كر

بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع ودفع كما في باقي الهضوم دكما في غذاء
النبات فلذا احتاج الى منفذ واسع لكثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثاني
يكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي من منافذ ضيقة
جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث
والرابع فاندفاع فضولها اما ان يكون خروجا طبيعيا او لا فالثاني اما ان يكون
باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد
الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد
والقيح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثقل النضج الخارج من البول في
حال الصحة مما فات القوة الغاذية او لا كالرطوبة الخارجة من الاورام
المتفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة الانتقاص
منفعة اخرى او لا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة تولد جسم متصل بالبدن من
جنس الاعضاء وهو مادة الظفر او لا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة
التولد اعني المني او يكون غير تولد جسم اخر ودح فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني
كالمذي الحافظ لرطوبة المني المسهل لخروجه وقد تتعلق بالجنين حال تكونه
كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد
لا تتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالودي الكاسر للعابية
لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب
ونحوه واما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثاني
وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتقاص منفعة اخرى اما ان يتكون عنه جسم اخر منفصل
كمادة القمل او غير منفصل كمادة الحصاة واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون
محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من
فضل غذائه فانه لا يحس الا اذا تجمع او دائما وخروجه اما من منفذ محسوس كالمخاط
او غير محسوس كالعرق **قوله** فتصير الاخلاط الاربعة يعني الدم والبلغم
والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا
تخلو منه من خالطا شيء كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب وهو السوداء وشيء
كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلاثة فهو الدم وتحقيقا لان الكيلوس
اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان

الودي بالدال المهملة ماء غليظ يتبع البول صح

ممزوجا بالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات
الاربعة بحسب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذا شبيه
بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ
وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذي
كل عضو بما يناسبه هذا والحق ان الغاذي بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط
كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها من اجا وقوام
والذ طعما وغيره والخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذا اولا واحترز
بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف
وبالسيال اي من شانه ان ينبسط اجزاؤه منتقلة بالطبع حيث لا مانع عن مثل اللحم
والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة
البدن ويصرفه القوة الغاذية بقرينة التغذية بالى اذ يقال في العرف استحال الماء
الى الهوا وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل بارد احترز
عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذا اولا في كيفيته والمراد بالغذا ما من شانه
من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن
الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذا انما يستحيل اليها بعد الاستحالة الى
الخلط ويرد عليه الاشكال بالخلط الذي لم يستحل الخلط كالدم من البلغم ويدفع
بان المراد استحالة الغذا اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شانه ان
الغذا يستحيل اليه اولا ثم لا خفا في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط
يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس
اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة وقول
بان عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف قوله ثم ليشبه اي يصير ما يليق بالعضو
ويرسخ عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته
جزءا من العضو على التشبيه الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه منفصلا كما في الاستسقاء
اللحمي فان ذلك اخلال بالفعل والاطلاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبيه في
اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذا ومن الاخلال بالفعل ما وقع
في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري
كيف يقع مثله من مثله وقد علم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية طلية قل

المصنف

المصنف بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد
لم يصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها ان لم يكن على مزاج العضو فانها
من زيادة مائية لا بد من تحللها ورد بانه يجوز ان يكون الاستحالة الى قوام العضو
لا بتحلل المائية بل بتجدد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم ويعقد الحر والنحس
مائيته ودسمه ويعقد البرد قوله والمشاكلة المعتبرة بين الغذا والمغتذي فيه
اشارة الى امرين احدهما ان الغذا قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على
البدن واستحالت الى الصورة العضوية وصارت جزءا منه شبيها به لكن لم يحصل له
القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له
وقد يطلق على ما هو بالقوة القريبة اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل
عن حرارته ان يستحيل الى الغذا بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم الحاصل في البدن
لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها
الاخلاط وقد يطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في قولهم
حفظ الصحة يكون بالمشاكل كما ان علاج المرض يكون بالمضاد موافقة
مزاج الغذا حين هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج
الحار ينبغي ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحال
عن البرد وصار مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند
الهضم احر مما ينبغي واسقمه وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد
المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا
يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار
المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه
ظاهر قوله ومنها اي من القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في
اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما يدخل في اجزائه
من الغذاء فخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه
لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي تقتضيها طبيعته وكذا التخلخل
لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش
اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو لم تتناول الجنس اعني القوة الطبيعية
لما يفيد الحرج بقيد الغذا لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفش فلا كذلك

على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر
الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وما بينه كاللحم
والشحم والسمين وما ذكره الامام من ان قبول الاقطار يخرج الزيادات الصناعية
كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها
كلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية وفي ان يكون الزيادة بمداخلة
الغذاء والا فلا خفاء في انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع
حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدمنا في المتن قيد المداخلة نظرا الى
الوجود في الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية
على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول
وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم قيل الزيادة التي بها
يحصل النمو ليست في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن
كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما
وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام
واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق
اجزاء الجسم بل اتصال العضو ويدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه
الايلام لان ذلك انما هو التفريق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة
الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه
الغذاء وهو في اول الامر الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى
ان يبلغ كمال النشو قوله وقد يقال الشان الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية
ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية
تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد
من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل
فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد فيكون هي النامية
الا انها في الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة
على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك
يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض
بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد حتى ان امر
التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق اسند الى قوى ثلث

وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره
ويلصق به من الغذاء بقدر ما يتحلل الذي له على التسوية واما النامية فتسلب جانبا من
الغذاء ما يحتاج اليه للزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد بذلك الجهة
فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي فعلها وكان
ما يورده اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد
في الطول زيادة تعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض
قوله ولهذا لما ادى الضعف اشارة الى ما ذكر وافى ضرورة الموت من جهة القوة
الفاعلية وفسروا الموت بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي
آلتها فان كان ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية الى حد الفنا بما يقوم بها من الحرارة
الغريزية بامر القوى وافعالها فموت طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان
لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا
لبطلان مادتها فيكون تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب
مثل استنشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل
ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية بالضرورة في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة
تلك المحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهي الجسمانية على ان هناك امرا
اخر يعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته
في الكيف وهو ما يستولي من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم
هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما
على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني المحللات المذكورة في
متاثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يفي وما فيه بالضرورة يتادى الامر الى
افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا
يقاومه في الصلوح بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت في اوعية
الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتخمر التخمر الاول فيكون ايراده
بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج قوله ومنها المولدة وهي
قوة شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات متشابهة وذلك بان
تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا لشخص آخر من نوع المغتذي او
جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها امزجات بحسب عضو عضو

ثم يعد بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي
انفصل عنه البزر او لجنسه كما في البغل والمحققون على ان هذه الافعال
مستندة الى قوى ثلث يعبر عنها اجمالا على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات
الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي
لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها
المزاجية وتمزجها امزجات بحسب عضو عضو فتعطي مثلا للعصب مزاجا
خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء
وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة
الغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها
انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة
التي تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها
وساير ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة
به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة
وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى
الثلث جميعا او للمحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من
الشفا والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة
من غير تعرض للمصورة ولذا قال شارح الاشارات ان المولدة للمثل تنقسم
الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد
بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرفة لا على وجه
التصوير لكون اخص بل كلام الشفا صريح فيما ذكرنا انه قال المولدة قوة
تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فيفعل فيه باستمداد
اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيها به بالفعل
وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيقه والثاني افادة
اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد
والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت المنفرد بالجبروت
والثاني اعني كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاطباء
وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة يخدمها المغيرتان التان

احديهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لما يتم المحصلة والمفصلة
مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين
الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل
القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو قوله ونفاها بعضهم اشارة الى
ما ذكره الامام فانه اختار بعض الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور
هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة
بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج
على اختلاف المذهبين اذ عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في
الكيفية لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند بقراط اجزاء المني مختلفة بالحقايق
متباينة في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به
وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متباينة في الحس وهو معنى تشابه الامتزاج
ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل
الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة
في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضموم بعضها الى بعض
وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ
الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة
الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تميز اجزائها واختلاف مواد الاعضاء قلنا
فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسائط
والآلات لا الفاعل والمؤثر في المؤثرات انما هو خالقها القادر المختار الفعال
لما يشا فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك
بعلم التشريح من الصور والكيفيات في الاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل
القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة
القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك
باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة
القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبايع وح
لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب
فعلها في واحد واحد من الاجزاء قوله واما الاعراض فقد يورد ههنا سوال

وعوان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى النفس وآلات لها
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور
الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير
مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بدنية كما هو رأي بعض
الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليين ان ذلك انما
يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى
النفس النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة كما هو رأي البعض او من قوى
النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر به
اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود
ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم انها تصير بعد حدوثها
حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال ابن سينا ان الجامع
لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الافعال بل
هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان
النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح
معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والانسب
بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتنوز منها بالقوة المولدة مادة المني
وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير [illegible]
فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس
اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال
ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع

جميع

جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحلل الاصل وتذهب بهواتلك القوى التي
احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة كجمرة تحدث في فحم كانت مشتعلة
بجاورة ثم تشتعل فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل
نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة
واشتدادها كمبداء الافعال النباتية وتجمره كمبداء الافعال الحيوانية واشتعاله
نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر منه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة
فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود
وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير
حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود **قوله** ثم انهم ترددوا لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا
على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا في عدة مواضع منها ان الغاذية
والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون
اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا
تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار
الحال ان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها فتور او ضعف في بعض
الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات في زيادة الحرارة الغريزية ونقصانها
وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد
دون التنمية ويبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد
لا يكون الا واحدا انما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية
اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدا
لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات
ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره و
ايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى
ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدراد وامساك بعد الازدراد وهضم
بعد الامساك ودفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها
للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة

بالإرادة مبادي للأفعال الثلاثة وميل ابن سينا إلى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم
ثم إنها تنشعب القوى الثلاث إلى قوى أخرى تستخدمها لأنه ليس لبعضها فعل آخر غير الإيراد
والتشبيه والإلصاق ومنها أنه كيف تصدر هذه الأفعال المتقنة
المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي أعراض قائمة بالأعضاء لا شعور
لها قدرة أو إرادة أو علم خصوصًا إذا تؤمل في الصور العجيبة والأشكال
الغريبة والنقوش المؤتلفة والألوان المختلفة الموجودة في أنواع النبات
والحيوان فإن العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة
وإن فرضنا كونها مركبة وكون المولدة مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الإلهي
في عدة مواضع بإسناد جميع ذلك إلى الله سبحانه وتعالى وأشار إلى دلالتها على كونه
قادرًا حكيمًا وصانعًا قديمًا والفلاسفة أيضًا لما رجعوا إلى الفطرة السليمة صرحوا
بأن هذه القوى إنما تفعل ذلك بإذن خالقها المدبر وموجدها الحكيم الخبير ومنهم
من قال نحن نعلم قطعًا أن ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات إلى الجهات
المختلفة ومن الإلصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الإدراك وأن هذا
الإدراك ليس للنفس الإنسانية فإن هذه الأفعال دائمة في البدن والنفس
غافلة عنها ونحدس حدسًا موجبًا لليقين أن الحيوانات العجم أيضًا لا تدرك
أفعال هذه القوى في أبدانها فإذن هو لإدراك موجود آخر له اعتناء
بهذه الأنواع قوله خاتمة لا خلاف في أن النبات ليس بحيوان لأن المراد به
ما علم فيه تحقق الحس والحركة وإنما الخلاف في حياته فقيل هو حي لأن الحياة صفة هي
مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا إذ الحياة صفة هي مبدأ الحس والحركة
الإرادية واعترض بأنا لا نسلم انتفاء ذلك في النبات غاية الأمر انتفاء العلم
بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه به مستشهدًا بالأمارات على ما سبق ومنهم
من بالغ في اتصافه بالإدراك حتى أثبت له إدراك الكليات وهو المعني
بالعقل زعمًا منه أن ما نشاهد من ميل إناث النخيل إلى بعض الذكور دون البعض
وميل عروقها إلى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار
المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب إلى جمع من قدماء الحكماء قوله
المبحث الثالث لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان
وإن كان اشتراكًا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بأن غاذية الحيوان
تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بأن غاذية كل عضو تخالف

بالنوع غاذية عضو آخر ثم إن الحيوان يختص بقوى أخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة
إلى النفس الحيوانية أو إلى النفس الناطقة لكونها في الإنسان أكمل منها في
سائر الحيوانات وذلك لأن الحيوان لمزيد اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلائمه
وبما يضره وينافيه فاحتاج إلى طلب النافع والهرب من الضار وذلك بإدراكهما
والاقتدار على الحركة إلى النافع وعن الضار بخلاف النبات فإنه ليس في ذلك
الاعتدال ولو كان فإنه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء وإلى شيء فيكون
قوة الإدراك والتحريك فيه ضائعًا بل ربما يكون ضارًا ثم كلامهم متردد في
أن القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة أم بمنزلة الجنس وكذا في انقسام
كل منهما إلى ما له من الأقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك
لأن معرفة الأجناس والفصول وتمييزها عن العرضيات عسير جدًا في الحقائق
المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف إلا من جهة الآثار ولا يعقل إلا بحسب الإضافات
والاعتبارات ككونها التي هي مبدأ التغير في آخر قوله وقد سبق تحقيق أن
الأطباء يثبتون جنسًا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى
النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي إذا حصلت في الأعضاء هيأتها لقبول الحس والحركة
وأفعال الحياة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكحركات الانبساط عند الغضب
والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك بأن في العضو المفلوج أو
الذابل قوة تحفظ عليه الحياة وتمنعه التعفن والفساد وليست هي قوة الحس والحركة
لفقدهما في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل فهي التي سميناها القوة الحيوانية
والاعتراض عليه من وجهين أحدهما أنا لا نسلم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج
وقوة التغذية في الذابل لجواز أن توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد
شرط أو وجود مانع فإن قيل لو انتفى الشرط أو وجد المانع لما ترتب حفظ
الحياة قلنا يجوز أن يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الأفعال
دون البعض فإن قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ إلا لفعل واحد قلنا فأي حاجة
إلى ما ذكر من المقدمات والجواب أن الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج
والذابل وثانيهما أن الحافظ يجوز أن يكون المزاج الخاص وتعلق النفس بالبدن
والجواب أن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان
الناطق وغيره وفيه نظر لأنهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات

قوله الارادي والتخيل الادراكي ومبدأ الادراك او الافاعيل المختلفة والافاعيل الفاطو
اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى التي تشترك فيها
الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسيأتي
في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقوى
خمس كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذكر ظاهر في الحواس الظاهرة
لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات واما
الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتي على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة
سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط
الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا
وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا
للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال
للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال والافاضة من جانب الواهب فلو امكن وجود
قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم
حاسة اخرى غير العشر فان من اللذة والألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة
لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش
والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة
ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب
ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي او قبيل لما هو عند
المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات لتطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر
واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات
والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن
ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها
قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والتعقل قوله اما الحواس الظاهرة
فمنها اللمس هي قوة تأتي في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شأنها
ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك
بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت
البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق
اللامسة اعني دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الحزم

ونبلغ

حواس ظاهرة

كالغاذية

كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس
فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة
للحيوان لان من اجزاء من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح
وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن
القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي
يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس
الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة
البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات الملمسية واما الطعوم فتطيبات
فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة
الاحتياج اليه كان منبعثة الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد
اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه
لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض وهو مولد للابخرة
الحادة ومصب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن
ودعامة الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد بجعل اعضائها اقوى فلو احست
لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات قوله واثباتها اي القوة
اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون
حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون
لجذب الملائم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد
معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد
لغرض آخر كالتلذذ بالملامسة والاحتكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة
على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على
ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على
شعورها بالملائم وغير الملائم ففي غاية الضعف قوله وقال ابن سينا الى تعددها
الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان
اختلاف المدركات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر ابن سينا في القانون ان

لا يوجب اختلاف الادراكات صح

أكثر المحصلين على أن اللمس قوى كثيرة بل قوى أربع وقال في الشفاء يشبه أن يكون
اللامسة عند قوم لا نوعا أخيرا بل جنسا لقوى أربع أو فوقها منبثة معا في الجلد كله
وأولاها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين
الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين
الخشن والأملس لكن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات وقال أيضا
يشبه أن يكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فتكون
ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين
الحار والبارد فإن هذه أفعال أولية للحس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة
خاصة إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة
كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن
مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب أن يكون لكل واحدة
من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز أن يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز
أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس ثم قال فإن قيل فالسمع أيضا يدرك
المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير
وغير ذلك فلم لا يجعل قوى كثيرة فالجواب أن محسوسه الأول هو الصوت وهذه
أعراض له ولواحق بخلاف اللمس فإن كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها لا
بسبب الآخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا أجاب الإمام
رحمه الله بأن الطعوم وإن كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فإن بين
الحرارة والبرودة نوعا من التضاد وغير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكم أن
يكون الحاكم على كل نوع من أنواع التضاد قوة واحدة يسمى بالشعور والتمييز وأنت خبير
بأن دعوى تنوع التضاد في الملموسات إن كانت من جهة أن تنوع المعروضات يوجب تنوع
الإضافات العارضة فالكل سواء وإن كانت بالنظر إلى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون
برهان وتفرقة ومن ضعيف الكلام ما قيل إن تباين الكيفيات الأول أعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة أشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالروائح
والألوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس وههنا بحث
آخر وهو أن المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فإنه من
المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد أنواع التضاد وجوزوا إدراك
القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك

انحالا

انحالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار **قوله** ومنها الذوق وهي
تالية للمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره
ويوافقه في الاحتياج إلى الملامسة ويفارقه في أن نفس الملامسة لا تؤدي الطعم
كما أن نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة
من الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم وإلا لم يؤد الطعم بصحة كما في بعض الأمراض
واختلفوا في أن توسطها بأن تخالطها أجزاء ذي الطعم مخالطة منتشرة فيها ثم تنفذ
فتغوص في اللسان حتى تخالط اللسان فيحسه أو بأن يستحيل نفس الرطوبة إلى كيفية
المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الأول تكون الرطوبة واسطة تسهل
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية إلى الحاس ويكون الإحساس بملامسة الحاس
للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني تكون المحسوس في الحقيقة هو الرطوبة ويكون
بلا واسطة **قوله** وما في اللسان يعني أن المطعومات كما تختلف ذوقا فقد يختلف
بعضها لمسا أيضا مع تميز في الحس كما في الحلو الحار والبارد ونحوه يتركب من
الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة
فإنها طعم مع تفريق وإسخان وكالحموضة فإنها طعم مع تفريق بلا إسخان
وكالعفوصة فإنها طعم مع تخفيف وتكثيف **قوله** ومنها الشم الجمهور على أن
إدراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الشامة وقيل
بالتبخر وانفصال أجزاء من ذي الرائحة تخالط الأجزاء الهوائية فتصل إلى الشامة
وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال
أجزاء ورد الثاني بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة وكثرة الأمكنة
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الأجزاء
لما أمكن ذلك ورد الثالث بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جدا
أو يحرق ويفنى بالكلية مع أن رائحته تدرك في الهواء الأول زمانا
متطاولا وله تمسك الفريق الثاني بأن الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الأجزاء اللطيفة
وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الرائحة وما يهيجها من النار كالعود والبخور تذكي
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم
باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز أن يكون ذلك من جهة أن
التبخر وتحلل الأجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والتشمم
على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بأن النار مع شدة
إحالتها لما تجاورها لا تسخن إلا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة

الهواء على مسافة طويلة ربما يبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة
ببلاد يونان التي لا وخم فيها فسا في الوخم اليها الروائح الجيف من مسيرة ايام
والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء
المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية
قوله ومن الفلاسفة نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان
للافلاك والكواكب لاشم وفيها روائح ورد عليهم المتأخرون بانه لا هواء
هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات
ومن حكايات بعض المتأخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم
منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك وكذا
اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل
روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة
المصنوعة لهم فيقتصرون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له قوله ومنها

سمع

السمع قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء
المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء كان محمولا للقرع او القلع
ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذي ينفصل العدم
بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر واما الاشكال في عبارة
الشفا وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ
يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المتضغط (متزاحم) بين قارع ومقروع
مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور
الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على
القرع مع تصريحه بانه قد يكون القلع قوله ولا يمتنع اشارة الى دفع
اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات
الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادمته للجدران
الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان
لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد
وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء
الهواء المتموج قوله يعني اذ كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء
لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ

علم موسيقى

في جرم الفلك لكن ينسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة
ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات
الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى قوله ومنها البصر قد تقرر في علم

بصر

التشريح انه ينبت من الدماغ سبعة من العصب فالزوج الاول
مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف ينبت من النابت منهما يسارا وينبت يسارا والنابت منهما
يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان
الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه
بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل
مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته
في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد الحصول له بالمقابلة المخصوصة مع توسط
الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي ح يكون صورة الشيء
وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح المرئي
مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وح يلزم ان الجليدية ما هو اعظم
من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب
بانه اذ كان رؤية المرئي بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس
الشبح كما هي في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد
صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذا لم يكن به ما يناسب الشيء في الشكل واللون
دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه
وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديها بواسطة الروح
المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على
هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب

الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي على العين
ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيّف الهواء بكيفيته
ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة
المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشرائط
مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس
مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين
قوله والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع اي القول
بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين
على هيئة المخروط فتمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم
صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهد من النور في الظلمة اذا
حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان
الانسان اذا نظر نحو انفه فقد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم فقد
يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت
واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا ان جوهرا نورانيا
ملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت
بسائل الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون
الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما يدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها
لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها
ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة
في خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء يعظم اذا قرب من الرائي
ويرى اصغر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف
راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم
ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما
بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا
انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية الكبرى على ما هو راي الانطباع
لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نم انه لا سبب
سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم

زاو

زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر ولما ذكرنا من وجوه الرد
استدل القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل
شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد
ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة
يفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر
يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر
ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى
على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى
ورقة ورآها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحقق نحوه البصر وما ذاك الا
بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان
الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينه واشرقت على انفه واذا
غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج
والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع
بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية
مضيئة يسمى بالروح الباصرة ويرتسم منها بين العين والمرئي مخروط ويبحث بذلك
المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية ويستدخل لها عند رؤية البعيد فيتحلل
لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغي و
يحدث منها في المقابل القابل اشعة واضوء ما يكون قوتها فيما يحاذي مركز العين
الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة
فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج
الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد
حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعي
يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم
ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة
الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ويرى الكواكب وان لا يتشوش
بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى

الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الكواكب بزمان يناسب تفاوت المسافة
بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى
ما في الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الترشح دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية
ما فيهما من جهة المسام لوجب ان تكون بقدرها من غير ان يرى الشيء بمجموعه فبمثل
هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع
العين وايصاله بالمرئي قوله هذا والقول بخروج الشعاع يريد ان علم المناظر والمرايا
فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى
وقوعه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وساير الاجسام
المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى
الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا التي
عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت
الزوايا والدائرة صغرا الى ان تنتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى
الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته
واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ
الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز
وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتها
بالامتدادين المتمايزين ولذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين
لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذات فلا يلتقي مودى
الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين و
هكذا في الاحول كما اذا وضعنا السبابة والوسطى على الملموس مع اختلاف
في الوضع ولذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه
وفي الماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء
في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر
وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي
واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح
الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع
ابعد من الرائي الى ان يتصل بقاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس

لنعودها

لتعودها برؤية الاشيا على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس
الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه
منتكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر قوله وتفصيله شرائط في الابصار زعمت
الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله
معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ورد بان العلم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائعة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا
ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال
والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه
فان ذلك سبيل العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط
انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا
القدر من القوة لا على حد افراط فوقه كما في الآخرة قوله او في حكم المقابل يعني كما في
رؤية الوجه في المرآة قوله واما الحواس الباطنة فهي ايضا على حسب ما وجدناه
خمس وان احتمل امكان غيرها وبيانها انها اما مدركة واما معينة على الادراك
والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني او اما
متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك
اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي
يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس ويدل
على وجودها وجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان
هذا الاصفر هو هذا الحار او هذا الحلو او هذا المشموم وكل من الحواس
الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع
ليقع الحكم بينها وثانيها ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها
في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة وثالثها انا
نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا
وما ذلك الا لان القوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه
يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
في البصر عند زوال المقابلة وقد منع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار

في المتن ما ذكر من ضرورة انه لا ينقسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله
ومبناه على ان صور المحسوسات لا ينقسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه
لا يلزم من عدم كون الانقسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون
للنفس وكذا الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها
بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحلاوة وغيرهما الا يرى انا نحكم بالكلي على الجزئي
كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس
فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس
مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك
الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها
لما سيجئ بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان
يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي
والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة
~~وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين~~
~~كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا~~
~~آلة مشتركة~~ غايته الا انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الحضور
والغيبة بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام رحمه الله
انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب
(عصب ط)
وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او
اللمس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة
في الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا
يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وغايته في العصب التي اليه من الدماغ وكماله
عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات **قوله** ومنها الخيال استدل على ثبوتها
ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان للصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا
وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون
مصدرا لاثنين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما
احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم نعرف
انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ

(هامش: فالمدرك الكامل هو جميع الحواس ... هو الحس المشترك ... وزيادة بعضها ...)

يكون

مسبوق بالقبول ومشروط به ومقارن له فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها
الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان
النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ
لاثنين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها
وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأية الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل
الاستدلال لجواز ان يكون لقوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شئ واحد لا يقدح في قولنا
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك
قد تزول بالكلية بحيث تحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا
بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة
اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان
واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور
والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور الصورة المحسوس في الحس المشترك
من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل
المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل
من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس
والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة
واحدة **قوله** واضعف منها الابطال احتج الامام رحمه الله على ابطال الخيال
بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صور
في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط
وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام ما في غاية العظم في جزء
في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه

(هامش: صورة م)

لا استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تباينها ولا في ارتسام
صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحالة في محالها حلول العرض في
الموضوع او الجسم في المكان **قوله** ومنها الوهم هي القوة المدركة للمعاني الجزئية
الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك العداوة
الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل
الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك
المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على
مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على
انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب يبقى الكلام في ان القوة الواحدة لم جاز ان يكون آلة
لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما
اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه
عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان
يدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون
المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منهما بآلتها الخاصة
والا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم
قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها **قوله** ومنها
الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة
الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور وتسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر
اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاقبال
لاستعراض الصور بعد ما اندرست **قوله** ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة
عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض
كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور الحد وصديقا وبالعكس وهي دائما
لا تسكن نوما ولا يقظة فانها تتفحص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي
المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها
ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة
القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وح تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها

او مع الوهمية من غير تصرف عقلي وح تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها
او مع الوهمية وح تسمى متفكرة **قوله** حاله مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف
ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم
الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من
الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر
البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير
وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار
مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل الفاعل على تقدير
تسليمها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي
النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جميع المحققين الا انه يشكل بوجود
الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه
المحال آلات لها فمما لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية
لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة في المقامين
اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة
والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان تكون
كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم يقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها
الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور
والمعاني فتمكنها الاخذ منها بسهولة **قوله** وتردد ابن سينا يشير الى ما قال
في الشفا يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة
وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وكذا تردد
ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوتان ام قوة واحدة **قوله** واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا
على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها فلم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى
وتحقيق انواعها بل الى معرفة احوالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة
لها قد يتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك
والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر

سمّوها الحافظة والمتذكرة قوله واما المحركة لم ينبسط الكلام في القوى المحركة انبساطه
في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد
بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية وتنوعه وتنقسم
الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي الباعثة
على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تبسط
العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبداها لينبسط العضو المتحرك اي
يزداد طولا وينتقص عرضا او نقيضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبداها لينقبض
العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب
ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم
احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب
والرباط ومن غشاء تجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض
لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال قوله واما الشوقية قد توهم ان
من القوى المحركة قوة اخرى هي مبداء قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي
ينبعث عنها شوق الالف بالشيء الى ما الفه وشوق المحبوس الى خلاصه
وشوق النفس الى الفعل الجميل واشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان
مبداء الشوق والنزوع تخيل او تعقل قوله ثم بعض هذه القوى يعني
المدركة والمحركة قد يفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال
في الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس
او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة ابطلت بعض ادراكاته او حركاته
قوله المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان اولهما في النفس
والثاني في العقل لما عرفت ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس
والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس
النباتية التي هي مبداء افاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس
الحيوانية التي هي مبداء الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها
وللنفس الناطقة الانسانية فيفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف
للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا لسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل
القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول

بالبدن تعلق

قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالفعل من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن
واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثاني والمراد بالجسم هنا الجنس اعني الماخوذ
لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما يتم ويكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا
الماخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة
عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال لجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك
في بحث الماهية واما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو
مبداء صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا
او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة
كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى
والآت مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية
وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط
والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذي حيوة بالقوة مغني عن
ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع
افاعيل الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون
النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء
وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة
هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك
الكلي وان ما فيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما
آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل
الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية
والتوليد والمثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست
دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام
الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى
انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال كمال اول لجسم طبيعي ذي حيوة بالقوة وعبارة
القدماء كمال اول لجسم طبيعي آلي واحترز بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات
الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي فتاخير طبيعي
فهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من

هو لا لكمال لجعله موضوعا

ان بعضهم دفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال فيخفض
بعده اي صفة لجسم بل معناه فانه في غاية القبح وكذا لو دفع ح اي ايضا صفة
لكمال مع ذكر ذي حيوة صفة لجسم بل معناه انه يتقدم فيرفع على ما قال الامام رحمه الله
ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم اي فان قيل
فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال
اول لجسم طبيعي اي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد
صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال
مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يمنا ولهما رسم واحد
اذ لو اقتصر على مبدائية فعل ما دخلت صور البسائط والمعدنيات وان
اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال
خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصحيح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما
ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
عادمة للارادة ولا اخفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين
لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انهاء ح
مختلفة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها
كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا لذلك هي صورة له من حيث انها تقارن
المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث انها مبدا صدور افعاله
فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض اجسام
تختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس لجسميتها المشتركة
بل لمبادئ خاصة يسميها نفسا ربما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره
على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة
الا بتجوز او بجديد اصطلاح ولانها يقاس الى المادة والكمال الى النوع ففي
تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدرا لانواع يكون
المقيس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون
هو هو الا بالقوة ولا ينتسب اليه شيء من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير
الامام رحمه الله ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة
على المادة لكونها جزأ منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من

النفس قوة راسخة في البدن +

المادة

المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما يتحصل
ويتم نوعا بما ينضاف اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال المفسر الى النوع
الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا يتمايزان الا في التحصيل
بان اخذ هذا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان
النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل
اليها كمل النوع لان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في
المواقف وح يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وموقوفا
على ما لا يخفى واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدا الفعل كالتحريك
ومبدا القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس ففي الاقتصار
على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال المشترك في التعريف وكذا
في اعتبارهما جميعا ولان الشيء انما يكون نفسا بكونه مبدا الآثار ومكمل النوع
ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشيء
بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى وفي الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماوية
والارضيات ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره في المتن فان
قيل قد ذكروا ان للسموات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزا
للحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق
الانفعال والارتسام المثال وبالتعقل ما هو شان العقل الهيولاني في العقل
بالملكة وامر السماويات ليس كذلك **قوله** ثم مقتضى قواعدهم يعني ان مقتضى
ما ذكروا من ان لكل نفس مبدا الآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة
نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما خاصا ثم يتعلق به
النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدا التعقل الكليات وكذا
في كل حيوان بخواصه واخرى مبدا الحركات والاحساسات واخرى مبدا التغذية
والتنمية والتوليد والمثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك
بل المركبات منها ما له صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من
الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف مقوماتها
الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ
المذكور جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى مواد المركب وصرفها
في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة تسمى نفسا حيوانية يصدر عنها

مع الافعال السابقة والحفظ المذكور والحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة يصل
عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه قوله واما عندنا يعني لما لم يثبت
عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها يحتاج الى ضبط
متنوعة ومتادى مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية
مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس
بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن
وجود ذاته وانه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة فقد اختلفت
كلمة الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل
الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص
وقيل جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص
والبنية المحسوسة اي التي من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف
بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ
في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق
اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح
موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة
منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر
مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره
المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه
ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى
المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول
ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على
الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما
والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك
لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات
مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نم ان المدرك لها
للحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع في ان المدرك

للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذا
لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين
على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم ان اثبات النفوس المجردة للحيوانات الأخر
واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل احد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا
وهو معنى النفس يتصف بانه حاضر هنا وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو
ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال
ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس
مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من
المحسوسات فان كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتهما عين
صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا
ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يتصف بخواص الاجسام
كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء
والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام
انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله يغفل فيحكم عليها بما هو من
خواص الاجسام على ما فهمه صاحب المواقف ليلزم كونها في غاية الغفلة
الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم يتعلق
ببدن دون بدن آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن وح
لم يصح القطع بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نم ان نسبتها
الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بها ولا يتعلق الا بذلك للنفس
الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتدال الخاص الرابع النصوص
الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنائز
وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك وذلك ظاهر في
احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل فلذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس
زعما منهم ان تجردها ومغايرتها للبدن ينفي ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على
تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء انما يثبت بدليله وهو مع ابتنائه على الفاسد
لو لم يتبه معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون
كذلك قوله احتجوا اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها يكون

محلا للامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة أما
بيان كونها محلا للامور هذا شانها فلانها يتعقلها وقد سبق ان التعقل انما
يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادي لا يكون صورة لغير المادي
ومثالا له واما بيان ذلك الامور والامتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة
معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان
لم يقل بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل المعنى ويحكم بانه موجود او ليس بموجود
ثم لا خفا في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية
التي لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها
يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير [struck] والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما
لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن
متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص
بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات والكليات تنافي ذلك فلو لم يكن
النفس مجردة لم تكن محلا للصور الكلية عاقلة لها والتالي باطل ومنها المعاني
التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان
كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالمطلوب
هو وجود ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا
كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير
جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل مستلزم لانقسام
الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم
لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة في الخط لتناهيه وكحلول الشكل في
السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث
وجود جسم آخر على وضع ما فيه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع
ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في المجرد دون الجسم كالضدين
وكثير من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها في العقل بل يتصورهما ويحكم
فيما بينهما بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت
النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتنافيات
والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان
تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول

ومنها

ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم
كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته المدركة مجردة
يمتنع حلولها في المادي فلم يجز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت
في الخارج كانت ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع
ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يجز
ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها
ان الشيء لو لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز
ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته وسلب
لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد
والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل
لا يجوز ان يكون بقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم
انقسام الحال لذاته ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني المنقسم البتة
بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قام عليه
الحجة قوله الثاني اي من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة
بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان
الاول انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات
وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما يصير اقوى واقدر على
الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها
احدها انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس
كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط
آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته والاته وادراكاته وثانيها
ان النفس لا يضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه
بل تثبت وتزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا
منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار
صور المدركات وكذا عند توالي الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف
الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو
كان تعقلها بالآلة البدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال

وثانيها انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن
القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى
الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس عن المحسوسات
في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريكها غيرها فان الحركة والانفعال لا يكون
الا عن قاسر يغير طبيعة المنفعل ويبعده عن الملائمة فيوهنه وفيه نظر لكون
بان الوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا اما سواه كما في سائر الادراكات
وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر من الصحة والمزاج
يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه الاختلال الا وقتا آخر اختلاله وان
يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال قوله الثالث
القوة العاقلة يعني لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في الجسم او
عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او
بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما او غير واقع اصلا واللازم باطل
لان البدن واعضائه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه
اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة
او لا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس
لذاتها وصفاتها الحاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير لكونها مدركة لذاتها
بخلاف ما يكون حصوله للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المقايسة فقط
فان كان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون
وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم يكن وقد فرضنا النفس
مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في
مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك
الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال
تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص
المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ومبنى
هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك
والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا لجاز ان

لا بالمقايسة صح

المغايرة لها لكونها حادثة عن الآلة غير حاصلة في الموضوع فانها لا يدركها بل حاصلة صح

لا يكون

ان يكون حضور الصورة العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتجاج الى
انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة وايضا
لا تماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في
مادته ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في
كون احديهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع
المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق
وان جعلا قائمين بشيء واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية
على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما
يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة
الاجزاء قوله ثم هذا يشير الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات
وقوى جسمانية لتخييل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان
الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم
الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا
عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة
لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها
مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز
لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا ينقطع عند تمام
دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول
الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط
شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع
ايثارا لطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانها انما تكون على
خلاف الطبع فحيث لا طبع ولا قسر وعلى وفق القاسر فلا يختلف في
الجهة والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك
ولا يكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء
فله ادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد
من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية
واذن لا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان
ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر
ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك

شيئا واحدا صح

قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ادراكات
عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار
الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا
للمجردات والادراك الجزئي الا بالجسمانيات بانا لا نم لزوم كون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع ثم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيء من
الاكوان والاوضاع التي يترك ولا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع
وان القاسر لا يكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلي من
الارادة والادراك لا يصلح مبدا لخصوصيات الحركات ثم لا يجوز ان يستند
الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة
وادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في
الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين
ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة المستديرة
جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه ينقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون
وضعا معينا مفروضا كليا يعرضه الارادة ويتجدد اليه الحركة والتعين لا ينافي
الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين بمغايرته عن سائر احاد
ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة
والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا
الحيوانية وصرح في الاشارات ان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة
فقال الامام رحمه الله فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدا الارادة
الكلية ونفس منطبعة هي مبدا الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق
بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين
اعني ذاتين متباينتين هو آلة لها بل الارادات الجزئية ينبعث عن
ارادة كلية ومبداهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات
بالجسم للفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها
قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث
سمى تلك الصورة والقوة نفسا قوله المبحث الثاني ذهب جمع من قدماء
الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف
الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على

القائلين

القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون
بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف
في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والارادات وذهب بعضهم الى انها
مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة
الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع
التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه الصلاة والسلام الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام رحمه الله
في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون
كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة
فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان
ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن
والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة
النوعية او المعاني الجنسية ايضا كذلك يقول للحيوان جسم حساس متحرك
بالارادة ولئن ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد
واي طائفة يعرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يحتج
بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت
من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات
دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد
فلا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن
لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجة
متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل
والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف
ذلك بل ربما يوجد للانسان الواحد قد يبدل المزاج جدا وهو على غريزته
الاولى والجواب ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون
ذلك لاسباب اخر لا يطلع على تفاصيلها قوله واستدلوا بما يعم ان
النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها
اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه
الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده

لعله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا
دلالة في الحديث لكونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية
او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها
بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة
لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل
حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم ورد بمنع العدم
منافيا للابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد ثانيا بانه ان
اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلا ينافي
دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل
مادية لما مر ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة
وان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او
يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته
الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق
بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال
التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة
بكمالاتها او متألمة برذائلها وجهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد
بعد تسليم ان لا معطل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات
وكمالات ولا تعلق بجسم آخر بان التحصل لاكتساب الكمال شغل فلا تكون
معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن تناسبه نفس خاصة
تفيض عليه لتمام الاستعداد في القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط
بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج
ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا
لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون
المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة في اثبات
المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او
متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها
وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم
والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال

او بغاة ان العوارض وحصول الكثير موقوف على الحركات ولا الى الثاني لان تمايزها
اما بالذات بانها تنحصر كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم لو اتفقنا على
بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون
عند تغاير المواد وهي البدن للنفس ومن البدن ولا بدن في الازل لان العناصر
العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان
الحادثة لنا لكنها مما يلزم في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال
عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل
لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما
يتصور بعد التمايز لتكون الحالة في هذه متغايرة للحالة في تلك فتعليل التمايز
بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان
واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل
لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين
احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص
اذ لم يقم حجة على انه يجب ان يوجد نفسان متحدتان في الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع
ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم ينتقل منه الى آخر وآخر على
سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى في ابطال التناسخ كان دورا لان دليلهم يبين
امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان
يقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت
متعينة قبله فلم يكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا المقدمة
ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر سيق وقبله بآخر
وآخر لا الى بداية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد
يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان
التناسخ قوله ثم النفس لكل بدن واحدة يعني ان كل نفس يعلم بالضرورة ان ليس معها
في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن
آخر فالنفس مع البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف
في بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة
ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظ واما
على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان

تذكرنا شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة
بجوهرها التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا
الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد
الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس
او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان
كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد هلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة
لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى
بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن
العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد بحدوث النفس لما
تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا يلزم ذلك من
عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع لما
مر لكمال لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر
بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال
واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد
مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تنتقل الى
حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه
مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى جماد على ما
جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما رآه بعض الفلاسفة وانما
قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر
وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي
وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان
جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين
او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على
بطلانه فليس بلازم لان لها ابتهاجا بالكمالات او تألما بالجهالات وشغل
وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا
او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال
والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا

والكل

والكل في حيز المنع **قوله** وغاية متشبثهم يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به
وغاية ما تمسكوا انه في اثبات التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد
المفارقة الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت
معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثاني انها مجبولة على
الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس ولو
كانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكمال ولا يحصل لزوال
الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق
من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف
ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما
يكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية
خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى من
الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم يتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزع
ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس
ومنع لزوم تناهي المقدمات لو ثبتت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب
ومنع لا تناهي الابدان علما ومنع لزوم ان تتعلق بكل بدن نفس وان تزيد
للابدان التي صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها **قوله**
والذي ثبت قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل المائدة
قردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني رد
للنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون
الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال فلا نزاع والجواب
ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان
اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان يتبدل صور الابدان كما في المسخ او
يجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس كما في المعاد
على الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه الصلوة والسلام بعض الاشخاص **قوله**
وما يحكيه بعضهم يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان
اخر في الدنيا محكي عن كثير من الفلاسفة الا انها حكاية لا تفضي شبهة فضلا
عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة قاطعة بخلافها وذلك
انهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون
الجنة والنار داري ثواب وعقاب واللذات والآلام حسية ويجعلون المعاد
عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة ابتهاجها بكمالاتها

تكون

والنادر عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق
وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا
تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاوس والشرير
بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تنزل
من بدن الى بدن متوادني في تلك الهيئة المناسبة مثلا يبتدي نفس
الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه في ذلك حتى ينتهي الى
النمل ثم يتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان
المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الراي بالعبارات
المهذبة والاستعارات المستعارة ويصرفون اليه بعض الايات الواردة
في اصحاب النار اعاذنا الله واجارنا على ما هو داب الملاحدة والزنادقة
ومن يجري مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين
يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة
ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفناء بدلناهم جلودا
غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات
جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله فهل الى خروج من سبيل
وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله تعالى وما
من دابة في الارض الاية ومعناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعاش
والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى
كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله ونحشرهم يوم
القيامة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس الى غير ذلك
من الايات ومن نظر في كتب التفسير بل في سياق الايات لا يخفى عليه فساد
هذه التاويلات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام
السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات
ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام
العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقيا الى هذا العالم في
مظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة
فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابد الابدين الشقاوة في الغاية وبعضهم
ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثال المعلقة

الى

قوله المبحث الثالث يعني ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة المجردة كانت او
مادية اي جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد
ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلذا احتج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص
من الكتاب والسنة والاجماع وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر
وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب
ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين
احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط
حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث
دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي
باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة فيمتنع
ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان
يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل البقاء
بالفعل فيمتنع ان تكون بعينها محلا لقوة الفساد والنفس جوهر بسيط محل لما
بالفعل او مشتملة عليه فلا تكون هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد
وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية
فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل
اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان
الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم ان قوة قبول الامر العدمي
كالفناء مثلا تقتضي وجود محل لا يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث
ايضا يقتضي مادة وتكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لا تكفي مثلها
في قوة الفناء وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل
سواء كان استعدادا لقبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين بما له
من اعتدال المزاج لان تفيض عليه من المبدا نفس تدبره معنى معقول
واما استعداده لبطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول
بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء قوله المبحث الرابع
النزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه
الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص
من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا

الوهم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين
الجزئي والكلي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان تدركهما فالمدرك
من الانسان لجميع الادراكات شي واحد الثاني ان نفس كل احد يتصرف في بدنه
الجزئي وسائر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الراى
الكلي نسبته الى الجزئيات على السوا ولان كل عامل يجد من نفسه انه لا يحاول
تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم
بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان
يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الالات وليست النفس سوى ذلك
الواحد يشير اليه كل احد بقوله انا احتج بعضهم الخصم بوجوه الاول انا
قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلي قوة واحدة
وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثاني لو لم يكن الابصار
للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة
والباطنة لما كانت الآفة في محال هذه القوى توجب الآفة في هذه الافعال
كما لا توجبها الآفة في الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك
المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا تتفاوت بالغيبة والحضور الرابع
لو كان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير
لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام الخامس
لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما
اذا تخيلنا من الخارج



مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه
الا ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره
هكذا اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض التساوي فيها
بل بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد من الخارج فتعين المحل
الادراكي والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا
القوى الجسمانية آلات للاحساس ولادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم

الآلة

الآلة انه ترد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان
المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا
والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيهما هي القوى الجسمانية وفيها النفس
بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم وهي الاحساسات لا يوجب
الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس
للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس قوتيها لامتناع توسط آلة
في ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط
الآلة ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة واما
ما لا يمتنع ادراكها الا بارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى
توسط الآلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصور نفسه اذ لا يكفي في ذلك
تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السوا فكانت قبل استعمال الالات
مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوقي طبيعي يقتضي لمناسبة لا ارادي
ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انها عند قصد استعمال الالات للادراكات
والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها
من حيث هي آلات لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص
بهذه الاضافة والايلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا
حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث تتعين في الخارج وان لم يكن
نشاهده بعينه ويجوز ان ندركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لا يجب
ان تتادى من طرق الحواس البتة بقي هنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك
للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فاما ان يكون الصورة حاصلة
في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الآلة فقط
بل بحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك للمحسوس عند الحس
من غير ان يكون هناك حصولان فح يعود المحذور اعني ارتسام صورة
الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا يكون الصورة حاصلة في النفس بل في
الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا جزء من جسم تدبره
النفس فلا بد من تحقيق ان اي حالة تحصل ح للنفس تسميها ادراكا
وحضورا للشي عند النفس فلا بد من تحقيق ان اي حالة ولا تحصل المجرد
تحصيل ذلك الشي ح نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة
مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة

اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل باق وذلك العشق لا يزول الا بعد حين وتبقى تلك النفس عظيمة الميل الى تلك البدن قوية الانجذاب اليه واذا تقرر هذا فالانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة وتأثرت نفسه من تلك التربة حصل لنفس ذلك الزائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان نفس ذلك الميت تعلق بتلك التربة ايضا فحصل لنفس الحي ولنفس الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصار هاتان النفسان شبيهة بمرآتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من احدهما الى الاخرى فكلما حصل في نفس الزائر الحي من المعارف النظرية والعلوم الكسبية والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضاء بقضاء الله تعالى ينعكس منه نور الى روح ذلك الميت وكذلك

في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد لا يختلف بالاضافة الى الحس او العقل **قوله** تنبيه لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصور في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لا يبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صور الجزئيات في النفس لم يمتنع ذلك بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت نفسه تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقات وافاضات **قوله** المبحث الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل تسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كامل واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف هو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الصبي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا

سعدیا بزرگواری مهر نشانه در دل بیرون نمی توان کرد الا بزرگواری

اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما لها من الكمالات ونسبته اليها نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار اتصافها بها او للقوى في النفس هي مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات

~~من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول~~

الضروريات من حيث تتادى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع بتم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان حصلت الضروريات فقط سميت عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس في عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو يوافق لما قال ابن سينا

مواضع

ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها
مستفادة وأمّا ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات
بدون الحضور من الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات
واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم قوله واما العملي يعني انها قوة
بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي
بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفاسد
التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة
الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات
وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاعيلها اعني اعمال الاختيارية تنبعث
عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او
ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا تستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل
الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ~~الدرهم~~ ثم تحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا
المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فيستخدم القوة المحركة على دفعه الى
المستحق قوله ويتفرع على النظري يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان
الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور
على ما ينبغي اي على الوجه الذي يقتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية
وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس
من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا
الباطل والضلال في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على
ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى
من الله تعالى والحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل
بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق
من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
هو الفقه فانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما
هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا.

مجمع

فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير واما نظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما
ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم
الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدنية لان النظرية ان كان علما باحوال
الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كان من
حيث تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما
يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا تتعلق بها لا قواما
ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب
والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق
بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي
الرياضي ما قد يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع بتغاير الحيثية فان العدد اذا اعتبر
من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث هو
في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق
والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي الى هذا اشار في الشفا
الا انه قد يناقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة بالجملة
المباحث الجسمانية المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بما ينتظم بها حال
الشخص وتكميل نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية
الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسية قوله واصول
الاخلاق للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل
والمشارب وغيرهما وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي
مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية
والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في
العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة
وهي ان يكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان يستعبدها
الهوى ويستخدمها اللذات ولها طرفا افراط هو الخلاعة والفجور اي الوقوع
في ازدياد اللذات على ما يجب وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص
فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي
انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة

وأما طرف إفراطها فهو التهور أي الإقدام على ما لا ينبغي وتفريطها وهو الجبن أي الحذر على ما
لا ينبغي وحصل اعتدال الحركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر
الاستطاعة وطرف إفراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة
وهي تعطيل الفكر بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالأوساط فضائل والأطراف
رذائل وإذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة فهي العدالة فأصول
الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة
في كتب الأخلاق وكذا الرذائل الستة قوله المبحث الخامس إشارة إجمالية
إلى بيان غرائب أحوال وأفعال يظهر من النفوس الإنسانية وهي عندنا بمحض خلق الله
تعالى من غير تأثير النفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلاثة أقسام
الأول فيما يتعلق بأفعالها والثاني فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث
فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالأول مثل المعجزات والكرامات
من الأنبياء والأولياء والإصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختيار منه ومثل السحر
والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة أفعال وأعمال مخصوصة وذلك لأن للنفس
تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس اقتصار
تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس
قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في أجسام أخر حتى
يصير كأنه نفس ما للعالم أو لبعض الأجسام لا سيما الأجسام التي تحصل لها
أولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد أن يحيل الهواء إلى الغيم فيحدث
مطرا بقدر الحاجة أو أزيد كالطوفان وأن يفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا
تتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا
إهلاك مدن وإزالة أمراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريفة
قوية تطلب خيرا وتدعو الله فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض
الممكنات فوجد وأمثال هذه إذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فإن كانت
مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات وإلا فكرامات وقد تكون في بعض النفوس خاصية
يحدث فيما أعجبها أذى ظاهر وهو الإصابة بالعين وقد تستعين النفوس في إحداث
الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهي السحر أو بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم
أو بالأجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية وهي
الطلسمات أو بالخواص العنصرية وهي النيرنجات أو بالنسب الرياضية وهي

الحيل

لا يتعين رؤياك هي ما في المنام كما أن الرؤية ما في اليقظة فرق بينهما بجزء التأنيث كما في القربة والقربى وحقيقتها ارتسام الصورة
المنحدرة من أفق المتخيلة إلى الحس المشترك والصادقة منها أن تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها
من تدبير البدن أدنى فراغ فيتصور بما فيها مما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم إن المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فترسلها إلى الحس
المشترك فتصير مشاهدة ثم إذا كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت إلا بالكلية والجزئية استغنت الرؤيا
عن التعبير وإلا احتاجت إليه من عبارات الكل أبي السعود دام مسعوده

الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الأثقال ونقل المياه والآلات
الرقاصة والطنانة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية
قوله وقالوا في إدراكاتها المتعلقة بالنوم إشارة إلى القسم الثاني وبيان ذلك أن النفس
لاشتغالها بالفكر فيما يورد عليها الحواس قلما تتفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود
الحواس بسبب احتباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر فتنطبع
فيها ما فيها من صور الأشياء سيما ما هو اللائق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب
منها من الأهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون
كلية فتحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل إلى الحس المشترك فتصير
مشاهدة فإن كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما جعلته
المتخيلة جزئية إلا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وإلا فإن كان
هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما إذا صور المعنى بصورة لازمة أو ضده مثلا
فهي رؤيا تعبير ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخييل حتى ينتهي إلى ما شاهدته
النفس عند الاتصال بعالم الغيب فإن المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال
بترك ما أخذت وتورد شبهه أو ضده أو مناسبه وربما يبدل ذلك إلى آخر وآخر
وهكذا إلى حين اليقظة فالمعبر ينظر في الحاضر أية صورة لأية صورة وتلك لأية
صورة أخرى إلى أن ينتهي إلى الصورة التي أدركتها النفس وإن لم يكن هناك مناسبة
يوقف عليها فتلك الرؤيا تعد في أضغاث الأحلام وقد يقع ذلك بأسباب أخر مثل
أن تبقى صورة المحسوس في الخيال فينتقل في النوم إلى الحس المشترك ومثل أن تألف
المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم إلى الخيال ثم منه إلى الحس المشترك ومثل
أن يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فيتغير أفعالها بحسب تلك التغيرات
فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالأشياء الصفر والدم فبالحمر والسوداء
فبالسود والبلغم فبالجمد والثلج قوله وقالوا فيما يتعلق باليقظة هذا هو
القسم الثالث وهو غرائب تتعلق بالإدراكات حالة اليقظة وذلك أن النفس قد
تكون كاملة القوة فتفي بالجانبين فلا يشغلها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال
بالمبادي أي المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة أيضا تكون قوية بحيث تقدر على
استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في
اليقظة اتصال بالمبادي فتنطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان أو سيكون

رؤيا

ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ
او هائل وربما يرى مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف
غيب او نحو ذلك وقد يكون بمشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس لا لشرف النفس
وكمال قوتها بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل كما في المرض والجنون او لاستيلاء
امر يدهش الحس ويحير الخيال كما لعدو بسرعة وكالتأمل في شيء شفاف مرتعش للبصر
مدهش اياه بتشغيله كسواد براق ولغلبة صوت او ظن او وهم بعين التخيل
وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادي
الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة
والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى قوله ووقوع بعض الغرائب ذهب جمهور
الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات
وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل فلا نقطع بالانتفاء لقيام
الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقته النفس والبدن
لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز بفصول أخر
لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول
والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها
ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس
والنمل في اعداد الذخيرة والابل والخيل والبغل والحمار في الاهتداء الى الطرق
في الليالي المظلمة والفيل في غرائب احوال يشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات
في علاج امراض يعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من
العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه
وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير
وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النمل يا
ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية قوله الفصل الثاني في العقل احتج الفلاسفة
على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته
وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما
معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن
الواحد الحقيقي واما العرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان

نفس حيوانات

جسما

جسما وهو مركب من المادة والصورة ~~لزم تقدم الشيء على نفسه~~ لزم المحال المذكور وان
كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو
محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما
تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اي مفارقا في ذاته لا في
فعله فان البدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس
فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صح وجوده عن العلة الاولى وايجابه
للمعلول الثاني وما ذلك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة
الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه للعلية يفتقر في عليته الى امر
خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى
لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان تكون عقلا والا لكان
اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان
جسما او عرضا فلما مر فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم وحينئذ
لكان عقلا لا نفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى
ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه
تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات
اي لا نم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا نم ان اول ما يصدر
عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب
ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولا نم ان
المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وتجويز ان يكون
~~ان يكون واسطة ونحوه~~ اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطته
البدن او الجزء الاخر الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات
والاعتبارات ولا نم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل
فيكون مستغنيا عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا المدعى
اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون
الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي دون الادراكي مما اشترط في

النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا وفيها جميعا كان هذا غير
العقل والنفس فلا يتم المطلوب **قوله** الثالث اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل
انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون لمطلوب محسوس او معقول والاول باطل
لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافي
غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير مزاجه لتغير ملائمه الى
ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام
الحركة انما يكون لفرط طلب نفسه محبة مفرطة اي العشق والعاشق الطالب اما ان
يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق
والاولان باطلان لان الذات والصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة
لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان ولما ان لا تنال اصلا فلا بد
من الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل
الصفة محال لامتناع زوال المعنى عن محله فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه
المعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل
شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ
ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول
تشابهات غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع
الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك
فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه
بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول له وضع ويحصل اخر فيزول
شبه ويحصل اخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض
بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات
فتعين ان يكون عقلا فيثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نم وجوب
دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب
او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك ولا نم استحالة
الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه
احوالها ولا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او صفاته حصول الياس
ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجا او يكون المعشوق او
حاله امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولا نم ان المعشوق

الموصوف

الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع
دون التعاقب وبعض هذه ان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل **قوله**
البحث الثالث في احوال لها يشير الى احكام متفرعة على اثبات العقول المجردة منها انها
عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف
ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في المشهورة بل يجوز ان يكون بين فلك المحيط
بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم
فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويتشبه هو به بوجه لا يعلم
كنهه الا الله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر
لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الاخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر
عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات
التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير
وافاضة الكمالات له المتصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها كالصور والاعراض وتتعلق بها كالنفوس
والعقول مبراة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص
النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها انه كما لاتها
حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة تتدرج في
الاستعدادات بحسب تجدد الحوادث من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة
لذواتها وللجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة
وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرها
فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة
المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات
لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متفاوتة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح
ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر العاقل لان ذلك متاخر
عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة
عليه لزم الدور فاذن صح مقارنة المجرد وسائر الكليات الثابتة عند حصول المجرد
في الاعيان فيثبت صحة تعقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده
وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلة لذواتها وللجميع

المعقولات ثم انك خبير بان بناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين
فلا حاجة الى التنبيه قوله وانها مبادي يعني ان من احوال العقول انها مبادي
لكمالات النفوس الفلكية يعني ان الموجب للفلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق
المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة
على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى ويعبر لها منه ذلك المفيض وتاثيرها
تاثيرا غير متناهي على سبيل الوساطة دون المبدأية لامتناع صدور غير
المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن جهته اي مبدا عقلي غير متناهي القوة
ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية
كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى
الابصار بل اتم وهو كالمرآة فالمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا
اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي
بها صورة تمثلت فيها واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما يتمثل فيها غير
تلك الصورة على حسب ما تحاذي بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس
الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدا النفوس كلها
من حيث هي نفوس يجب ان يكون هو العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب
لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون
من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما يفعل بمشاركة الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع
له ولا شيء من النفوس لان الكلام في المبدا القريب الذي تستند اليه كلية النفوس
وان كان بعضها مبدا لبعض وبهذا يتبين ان المبدا القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان
يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاءه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس
انما يفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على
كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد قوله كما قيل اشارة الى ما ذكره الفلاسفة
في ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول
ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه
ووجوبا بالغير وعلما بذلك كله وبمبدائه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار
وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا
من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك

ثم تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات فقيل صدر عن العقل
الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار
علمه بوجوب وجوده بعلته عقل وباعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم
امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكر طريقا في صدور الكثرة عن
الواحد على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع بذلك ولم يجعلوا الوجود والامكان
ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجدة
على ما قال في الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة
اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم
عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم حكما وحالا او صفة او معلولا ويكون ذلك ايضا
واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم
ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن معلولاته
الاول ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن
كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدا لـ
الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما له من الحيثيات وبما يحصل
للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات
واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا
ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل منحصر في الثلث او الاربع
فلا يمتنع ان يكون مبدا فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات
غير محصورة وبما ذكرنا يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان
كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح اجزاء من العلة الموجدة وان
كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد
مصدرا للكثير من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه
الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا ينحصر
العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان تخصيص اسناد الاشرف الى الاشرف
خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل
الثاني باعتبار امكانه قول بصدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الهيولى والاعراض
العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية
كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب
والاضافات السادس انه اذا كانت العقول المختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما

تنقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في حال الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة ومع لا يصح الجزم بانه صدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع ان الافلاك كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبداء واعتبر فوابانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اكثر ضعيفة وان الاحتمالات والاولوية لا يجري كثير نفع في المطالب العلمية المبحث الرابع جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها وان الشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الاراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية قال وزعموا ان لكل فلك روحا يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح يرى اثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وينشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة يدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار

واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم كذلك عليهم السلام وذهب الحكماء الى انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة ~~للنفوس الناطقة~~ وانها اكمل منها قوة واكثر علما تجري منها مجرى الشمس من الاضواء منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما نعتهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض حسبما يجري عليه قلم القضاء والقدر وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان
تفسير ابي السعود رحمه الله تعالى

والجبال والمفاوز والمعادن وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ان لكل من الابدان البشرية نفسا تدبره فكذا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا يدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه من الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد نقلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه الصلاة والسلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع قال وعند ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السماوات هم رسل الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية يتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي يسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والتشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر ~~الا اذا~~ الا اذا اكتسبوا من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس وغيرهم من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان على اعمال يعجز عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء ويحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين

فيما لطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما شاكل ذلك

قوله ولا يمتنع ان يكتبوا اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان
الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر تجب ان تكون مرئية لكل
سليم الحس كسائر المركبات والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات
هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية
وان كانت غلبته اللطيف بحيث لا تجوز رؤيته المتمزج تلزم ان لا تقوى اصلا وان تتمزق
ابدانهم وينحل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواترت من مشاهدة بعض الانبياء
والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول
في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة
مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال
المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى الفاعل
المختار فظاهر لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان
يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز
ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض
وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة
الغشاء والجلباب لهم فيبصروا او لن يكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية
بحيث تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع
والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح
وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر
واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام
فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة
في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك قوله خاتمة يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين
من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم
المثال ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات
والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم
والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة
والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا
فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم

انتهى

الفسحة عشر متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره
ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الحكماء من
ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه
ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما
الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين
والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه
يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك
بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن
المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة
والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والالام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة
نورانية منها نعيم السعداء وظلمانية منها عذاب الاشقياء وكذا من المنامات وكثير
من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض
وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها
من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء
انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران
البيت او خرج من بيت مشدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص
او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا
العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما نشاهد
من تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من
عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع انطباع الكبير
في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليها
المحققون من الحكماء والمتكلمين

المقصد الخامس في الالهيات

اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
وافعاله واسمائه فلذا جعل المقصد ستة فصول تشتمل الاول منها على تقرير الادلة على
وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب
عندنا انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا
بد له من علة بها يترجح وجوده وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل
وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث
العالم ولا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان

بدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب
فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور
والتسلسل والمتكلمون لما لم يعولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا
للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات
والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك
انما هو في المعدات دون العلل الموجبة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول
وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع
الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى
الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر
لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير
بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم
اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق
ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل
وذلك لوجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم
وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته
انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل
وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا
منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه
الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني الماخوذ بحيث
لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل
اي مستجمع لجميع شرائط التاثير ففاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها
وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد
ح لزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان
يكون علة لكل جزء منه ~~والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد ح لزم~~
~~كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل~~
~~جزء منه~~ اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض
الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه
معلول الجزء الآخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى جزء آخر
فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا

بفاعلية

قوله فعلته اولى شامل لما بعد المعلول المحض لا الى نهاية لان مجموعه من حيث هو مجموع ممكن ايضا لا بد له من علة ولا يمكن ان يقال علة مجموعه هو ما بعد معلوله الاخير
وهو ليس اولى لكونه علة لا لمجموع الاول اذ لا بد فيه من معلوله الاخير ايضا ولم يثبت ابطال التسلسل حتى يقال لا يجوز الذهاب الى غير النهاية
لان الكلام في مجموع ما بعد المعلول الاخير وهو علة وهو ممكن محتاج الى العلة ولا مخلص الا بالاستناد الى الواجب للمولى المرحوم جلبي حلبي

وكون الاقدمية والاكثرية في التاثير والاقلية في الاحتياج مفيدة لليقين
ومفيدة للاقناع خلاف كون المسئلة من المطالب العلمية اليقينية
من خط المولى المرحوم خطيب زاده افندي

بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يتعين
شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها
والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول
الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا
وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث ان مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن
فله علة بها يجب وجوده المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب
الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا
بخلاف المجموع المفروض عن الواجب والممكنات فان بعضها منه اعني الواجب
بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في
قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل
مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا
خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان
ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع
عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في آن الحدوث
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم يكن واجبا او
مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة
من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد
فرضنا تامة هذا خلف واما ان لا تكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع
وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان الذاتي
واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالآن المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما
اولا فلانتقاضه بالجملة المشتملة على الواجب والدفع واما ثانيا فلانا
نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائما ومعه ممكن دائما ولا انقلاب
وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الظرف متعلق
بالامتناع وقد سبق مثل ذلك قال المبحث الثاني قد سبقت الدلالة على وجود
الصانع بالبراهين وههنا يشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي
لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود في اثبات ما هو معظم المطالب العالية
بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب
والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات

لها واحوال ومواضع الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على
وجود صانع قديم قادر حكيم فياتي اربعة طرق من الثمانية فيما بين الجمهور واشير
اليها في الكتاب في ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون
وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره
وكقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء
مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم
الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم العلوي من الافلاك
والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم السفلي
من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها والآثار العلوية والسفلية واحوال
المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد
به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار
الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان
فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا
حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا
روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه
الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون
وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا
ما يقوي الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى
ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه
اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض
ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا صرح
في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود
بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه
المبدا واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجا الكل عند انقطاع
الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا
ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى امن يجيب المضطر

اذا

حكي انه جاء دهري الى بغداد وفيه ابو حنيفة رحمة الله عليه وقال من يبارزني بالبحث عن وجود الصانع ولم تقدر علاه من العلماء ان يبحث معه ويلزمه
وارسل خليفة زمانه رجلا الى احضار ابي حنيفة رح وكان ابو حنيفة في موضع بينه وبين الخليفة نهر عظيم ولم يجئ يوما او يومين ثم جاء ولاقى الدهري
في ديوان الخليفة فقال لم لم تجئ في يوم دعوة الخليفة مع ان اتيانك واجب فقال لم يتيسر العبور من النهر واجتمع اليوم اخشاب بذاتها وصارت
سفينة فعبرت بها فاستهزأه الدهري فقال كيف تجتمع الاخشاب بذاتها فقال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا لم يمكن اجتماع الاخشاب بذاتها الموجودة
فكيف يمكن كون المعدومات موجودات بلا صانع فبهت الدهري وصار ملزما فقتله الخليفة عليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين

اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير
ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به
الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب الهداية اليه
بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على
اللطيف الخبير وخالف الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه الصانع للعالم
ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل بواسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات
من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن
ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة
في التنزيه والحقاً في انه هذيان بين البطلان قوله المبحث الثالث
الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا
وامتاز كل عن الآخر بخصوصية فتلك الوجوب والامكان اما ان يكون
من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم
التركيب المنافي للوجوب الذاتي ثم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان
مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق
العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما
بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير
مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب
والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل
لا يفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة
على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان
ذات الواجب يماثل سائر الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة هي
الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة
الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه
المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم
المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان
المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات

قوله ولو كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية ... الواجب نفس

والوجود زائد عليها قوله البحث الرابع قد يجعل من مطالب هذا الباب ان
الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان
من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا
في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا
الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث
والتسلسل وبانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى
من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا
اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد
سبق بيان ذلك قوله الفصل الثاني في التنزيهات اي

الفصل الثاني

سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب
الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود
واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذي
هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون
كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل
جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله او لا فيحتاج الواجب
الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر
فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر
الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول
لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية
بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من
الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال وهذا انما يلزم لو كان
الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك
في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب
الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو
علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه لان العلة متقدمة على
المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك
فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز

ان

قوله لكان لكل منهما تعين وهوية هذا الدليل اما ان يكون مبنيا على كون الوجوب نفس الماهية كما هو رأي الحكماء فيكون قوله فيما بعد ان جعل التعين زائدا
مورد انه غير محله لانه مبني على كون الوجوب عين حقيقة الواجب ولازما للتعين كما هو المفروض فيكون التعين زائدا قطعا وايضا يكون قوله
او كلاهما بالذات غير مستقيم لانه على تقدير كون الوجوب نفس حقيقة الواجب لا يتصور كون الوجوب والتعين معلولا للذات وهو ظاهر
واما ان يكون مبنيا على كونه زائدا على نفس الماهية فحينئذ يثبت المدعى لان زيادة الوجوب على الماهية امر مستحيل لا يستلزم ثبوته في الواقع لان
المحال جاز ان يستلزم محالا اخر فلا يلزم ثبوت وحدة الواجب في الواقع ودليل ابطال الاول ذكره والجواب ان هذا الدليل لا يكون مبنيا
على احدهما بالتعيين بل يجري على الاطلاق فلا يلزم شيء مما ذكر لكن سترد عليك كلام في تمامية بعض مقدماته اذا يجري على الاطلاق
ان شاء الله تعالى — للمولى الفاضل المدقق خواجه زاده رحمه الله تعالى

ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات
وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل
فيلزم الاحتياج المنافي للوجوب والوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بان
يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او
معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل فلذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجوب
وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب
وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تعلل الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال اخر وهو كون
الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم
غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن
الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر
منفصل وهو ظاهر قوله الرابع شروع في طرق المتكلمين منها انه لو وجد
الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير
ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه
اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بالايجاد
وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال لم لا يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور
لكن عدم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل
للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم
وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا

كحركة جسم مثلا فاما ان يمكن الآخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فانها ربما يمنع ويقال لا نسلم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوتا في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمال القدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز وتعجيز للغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الآخران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل

الانتظام

قوله بل ضعف هذا الماخذ اذ لو اريد عدم الدليل في نفس الامر فلا نسلم ان يفيده او يستلزمه لكنه نقول عدم الدليل في نفس الامر على الشيء لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه اذ لا يرى الصانع مثلا لو لم يوجد العالم ثم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اريد عدم الدليل عندنا فهو لا يفيد على انا نقول ان العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وما ذكره في الماخذ من لزوم الجهالات ممنوع لان العلم بعدم الغيرية مستند الى بداهة العقل لا الى المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل عليه فانه يجب انتفاؤه
محمد المولى المرحوم خطيب زاده افندي

الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا مثلا على ايجاد كل متعدد ولزم توارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فما به التباين لا يجوز ان يكون نفس الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز زواله فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف والا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود يشخصه اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل عليه اجيب بان المراد انه لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما اذلي وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الماخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشركة وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف من ادلة التوحيد فما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج من جميع الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غاية استلزام الوجوب للوحدة لا استلزام معرفتها معرفتها فضلا عن التوقف ومنشا الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته قوله حاتمه حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم والقيام بنفسه كلها من الخواص ومعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة عين الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام ثم تفويضهم

ای لا دلیل فی الازل یجب نفی وجوده فی الازل وهو محال ... صح

تدبیر

تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى
وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بتعليل العقول
وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى
الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما
يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون
على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم
الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدا الخيرات وظلمة هو مبدا
الشرور وهو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان
وشبهتهم انه لو كان مبدا الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا
وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير
من غلب شره ومنع استحالة اللزوم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية
الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر
على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير ولن جعل
ابقاءه خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس
وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فليجعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك
فلا يكون شريرا او سفيها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام
اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر
مدبرة للامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه
واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام
فلهم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني
باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم
فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات
القوية الآثار لا يوجد الا احيانا من الزمان متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت
طلسمات لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا
ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا
بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات فيهم من هو كامل
المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى
وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته

وكان

وكان يقرا التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث
ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل
من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدا والمرجع ومعنى البنوة التوجه
الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل اقصد التشريف والاكرام ولهذا نقل في
الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي
والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة
شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل
مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج
الى محل يتقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن
المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب
ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم
والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني
والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسالك اخر
ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل
بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر
وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه
الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهر الشرف اي اصله
وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي
يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض للسحاب
ومن ههنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه
الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس
كذلك لما سياتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف
بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو
الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب

اي المتوجه الى السبيل

عالم شهاده

في صفاته إن كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح إن كان لا لمخصص. الرابع أنه لو
كان جسماً لكان متناهياً لما مر في تناهي الأبعاد فيكون متشكلاً لأن الشكل عبارة
عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم وحينئذ إما أن يكون على جميع الأشكال وهو محال أو
على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج أو لا لمخصص فيلزم الترجيح
بلا مرجح. لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون أضدادها لأنا
نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته وأضدادها صفات نقص يتنزه
عنها لذاته بخلاف الأشكال المتواردة على الأجسام فإنها قد تكون متساوية
الأقدام. وفي نفي الحيز والجهة وجوه: الأول أنه لو كان الواجب متحيزاً لزم قدم
الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث
ما سوى الواجب وصفاته. الثاني أنه لو كان في مكان لكان محتاجاً إليه
ضرورة والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب ولكان المكان
مستغنياً عنه لإمكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنياً عما
سواه بطريق الأولى فيكون واجباً والمفروض أن الواجب هو المتمكن
لا المكان. ومبنى الوجهين على أن الحيز موجود لا متوهم. الثالث لو كان
الواجب في حيز وجهة فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل
المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات وإما أن يكون
في البعض دون البعض فإن كان لمخصص لزم الاحتياج وإلا لزم
الترجيح بلا مرجح. قوله والمخالف إن أجرى الجسم مجرى الموجود مخالف
للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن إطلاق الجوهر
بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع
فيما بين الحكماء فمن هاهنا يقع في كلام بعضهم إطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي
كلام ابن سينا أن الله تعالى أحدي الذات أحدي الجوهر ومع هذا فلا يخفى
أن لا يجترئ على ذلك ولا على إطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود أما سمعاً فلعدم
إذن الشارع وأما عقلاً فلإيهامه بما عليه المجسمة من كونه جسماً بالمعنى المشهور
وبما عليه النصارى من أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم على ما سيجيء. وأما القائلون
بحقيقة الجسمية والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة
يستلزمها وعلى ظواهر الآيات والأحاديث المشعرة بها. أما الأول فكقولهم كل
موجود فهو إما جسم أو قائم في جسم والواجب يمتنع أن يكون حالاً في الجسم

فيتعين كونه متحيزاً لما مر وكقولهم الواجب إما داخل في العالم فيكون متحيزاً أو خارج
عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها
الضرورة. والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه أو المساوي
لنقيضه والتطبيق إنما يكون بالعقل على خلافها وعلى أن الموجود إما جسم أو جسماني
أو ليس بجسم ولا جسماني وكذا في التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار
في القسمين إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على
العناد والمكابرة وعلى أن الوهميات كثيراً ما تشتبه بالأوليات. وأما الثاني فكما
يتعلق به تعالى وجاء ربك وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى
إليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق أيديهم ولتصنع على عيني خلقت
بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله إلى غير ذلك
وكتعلقه عليه الصلاة والسلام للجارية الخرساء أين الله فأشارت إلى السماء فلم ينكر عليها
وحكم بإسلامها وكقوله عليه الصلاة والسلام إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا الحديث
إن الله خلق آدم على صورته إن الجبار يضع قدمه في النار إنه ليضحك إلى أوليائه
حتى تبدو نواجذه إن الصدقة تقع في كف الرحمن إلى غير ذلك. والجواب أنها ظنيات
سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظواهرها ويفوض العلم
بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف
على إلا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله أو يؤول تأويلات مناسبة
موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكاً
للطريق الأحكم الموافق للعطف في إلا الله والراسخون في العلم. فإن قيل إذا
كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة
في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق
كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد
وحشر الأجساد في عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد مع أن هذا أيضاً حقيق
بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء
من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء. أجيب بأنه لما كان
التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة
كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى صلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق
ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة

على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وفي توجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء ومنها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار **قوله تنبيه** لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الحرارة والبرودة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يختص بالاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كماله امور ملائمة له مع شعوره بها مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي سميتها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فمما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه لانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو وما روي ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس **قوله** المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات

ودفعه الفاضل الشريف بما حاصله ان الذات من حيث هي اذا لم تحتج الى المحل لزم ان تتصف بعدم الاحتياج لان السلب الحاصل يستلزم الموجبة المعدولة عند وجود الموضوع ولا بد لذلك الاتصاف من علة فان الصفة سواء كانت وجودية او عدمية لا بد في اتصاف الموصوف بها من علة ولا يجوز ان يكون امرا مغايرا لان الكلام فيما اذا كان الذات من حيث هي متصفة بعدم الاحتياج مع قطع النظر عن الاغيار فتعين علية الذات فتكون الذات من حيث هي مقتضية للاتصاف بعدم الاحتياج فلو طرأ الاحتياج اليه من امر خارج لكان اما مع بقاء عدم الاحتياج المستند الى الذات او مع زواله والاول يستلزم اجتماع المتنافيين فان الاحتياج وعدمه متنافيان سواء كانا مستندين الى شيء واحد او شيئين فلا يجتمعان في محل واحد لا يقال ان الماء مع انه يقتضي بطبعه البرودة قد تتخلف عنه البرودة بوجود قاسر فلم لا يجوز ان تقتضي الذات الاتصاف بعدم الاحتياج ولا تتصف بالفعل لوجود مانع لانا نقول اقتضاء الماء البرودة مشروط بعدم القاسر فتتخلف عنه عند وجود القاسر والكلام فيما نحن بصدده فيما اذا كان الذات من حيث هي مع قطع النظر عن جميع الاغيار مقتضيا لعدم الاحتياج فلو كان مشروطا بعدم المانع وعدم المانع من جملة الاغيار لم تكن الذات من حيث هي تتصف بعدم الاحتياج والكلام فيه

المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وح يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات فيلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في سائر الاجسام وح فلا يحصل الجزم بعدم حلوله

في مثل البعوضة وهو باطل بالاجماع قوله والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على
امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل هو اولى لاستحالة انتقال الصفة
عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية
حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون
منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله
تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم
بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آبا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر
القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات
نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى
وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان
الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور
عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند
اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر
وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل
الجسد فتصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الالام والآفات
الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون
بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن
او الشياطين في صور الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في
الكمالات العلمية والعملية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن
في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول
هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور
من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول
او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته

ويغيب

تدرع لبس الدرع وتدرع المرأة قميصه

مذهب صوفية

ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد
واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احببته فاذا احببته
كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر
بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال
ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء
فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق
وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة
الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة
ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية
وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى
بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قوله المقصد الرابع الجمهور على ان الواجب
يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه
بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا
لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث
وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم يكن كالعالميات المتجددة
بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره
الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق
وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر
على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته
آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث الارادة والكا
لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات
والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما
الفلاسفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث من القبلية ثم المعية ثم
البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة
على ما هو المتنازع وهذه الشبهة لعلها من تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل
النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم
والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزأ
للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية

بالنوافل

رهية

الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفية ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان على ما ذكر يلزم ان لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار وبطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا حقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل او لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف فيلزم جواز ازلية الحادث والاضافة في ازلية المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية

جواز بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله للايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته للايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل وسنح الكلام على ان تغير الحادث بشرط الحدوث والازلي اخفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولما علمه الخصم على ذلك واما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدمه كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعلم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق قوله الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات ولا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الغرض تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا

ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او
حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول
بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل
البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حي
عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل
لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير
محل النزاع يتمايل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اعلم ان المهمات
في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة
قائمة بذات العالم وانها تتعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق
ومنهم من زعم ان العلم صفة يوجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير
ان يتبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما
فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة
المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم
من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم
يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا
للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان
يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول
لو كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور
لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد
يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله تعالى المتوقف على كونه عالما قادرا قوله لنا وجوه
الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين
انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على
انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل
فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم ومشروطا بشرط كالعالمية
بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل
على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد
ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل
بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرها وهذا

احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام
في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامدي بل يتوجه ما قيل ان
هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط
القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا
وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي
اثبتموها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب
والجائز يعلل بالجائز ولنا لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود
فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا وحادثا او كون
ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره
وتقريره كما مر ان لله معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل
سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته فلا يدل على زائد وكذا سائر الصفات
قلنا لانه يلزم منه محالات اولها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة
قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا
العلم هو الذات والذات هو القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما
قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه
ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم
معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا
حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه
المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو
المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان
يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك
او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل
على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق وانها
اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك
لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب

الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق
بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه
بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات
متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته واستناده الى البيان
ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود
وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية
مع ان الموجود واحد لا غير فالحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون
الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون
الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق
اعني العلم والقدرة كانه زائد لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيد كل
تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول
بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا
وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام
التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد
للتمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى
الزائد على الذات ولك ان تقول حاصله انه لا نزاع في ان الله تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك
ونفسه الالفاظ ليست اسماء الله تعالى للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء
مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك العا
والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيعلم بالضرورة ثبوت هذه المعاني فيمتنع ان
تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها
معاني وراء الذات والمعتزلة لم يرتكبوا شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة
لا يوصون الناس بل يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات
النص الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى
انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى
متنازلا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجب تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله
تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين قوله تمسك المخالف بوجوه للقائلين

شئ

بنفي الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام
تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لما لم يصرح
في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول وهو
للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن
الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة
الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة
وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا
انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب
وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته
ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها
ولزوم امكانها تجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته
الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد تقرر
لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الاولى والا فاكثر
الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة
اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني ان الصفة التي الكمال ان لم تكن كما له
يجب نفيها منه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب
النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا
وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة
ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة جهله ولا استحالة
افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج
الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا يعلل بالعلم بل يكون هو
عالم الذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم
معللا به كما هو رأي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها
ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة
ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو للعلا

الوثقي لنفاة الصفات من المسلمين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه
بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما
ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى
بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا
الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليس احدهما الاخرى
وتفسيرها بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية
ولا اشعار بهذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث
ان احدهما ليس هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد
بالسرمع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة
وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان
الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وقال
ايضا كل الشيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كان
الغيران هما الاثنين لكان الغير اثنا والاثن ليس مستعمل والغير مستعمل والعجب
ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية
عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية فلا نقطع ببطلان قول من قال كل شيئين
غيران نعم لا نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق
الامة على ذلك ثم قال ولا نتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات
والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد
لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد
بدون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه
اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم
ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو
سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نم ذلك في الصفات
بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم
القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد

سبق

سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة فكيف هذا من القول بآله واحد
له صفات كما نطق بها كتابه قوله واما المتمسك اشارة الى شبهة اخرى ضعيفة
جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من
تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة
بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف
الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في
القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالالهية كما لزم النصارى
والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود به الثالثة
انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على
انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق
مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف
الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به
والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مذكور بالصافه
بالاحوال والاحكام قوله والقوية لزاما يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب
وان كانت متقدماتها الى امية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام
المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة
عليه قائمة به ولان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة
زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما
الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز
فلا يتبعه غيره كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء
فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا
لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فنا عليه اصلا اتصافه بالبقاء
ضروري ولا يقبل التحرز عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات
فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر
فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له ولان البقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء
لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها

قال صاحب التبصرة

قوله وشرائط يعني كونه موصوفا ولكن

ليست غير الذات ليست عينها فكيف يحصل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات
ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء
العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء
هو نفسها والعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا
كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون
والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان
قائما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين
بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة
باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما قادرا بما هو بقاء
والعلم باقيا بما هو علم والقدرة بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يرفع
الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو
علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة
او العلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول فح لا يبقى
قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء
العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات
مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء
هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم
والاعتبار قوله وتمسكوا في نفي القدرة تمسك المعتزلة في امتناع كون الباري
تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل
وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام
حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة
لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان يكون مماثلة لقدر العباد
فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان يكون مخالفة لها وليست
تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها
لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نم انه لا بد للحكم

المشترك

المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل ~~عدم صلوح~~ بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك
المختلفات في لازم واحد فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام
بخصوصياتها ولو سلم فلا نم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا
اخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا يشمل قدرة الباري ولا نم ان مخالفة قدرة
الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان يتفرد بخصوصية لا يوجد
في شيء منها فيصلح من لخلق الاجسام دونها قوله ونفي العلم تمسكوا في امتناع كونه
عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما
ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما
على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات
وعلمنا به بطريق تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد
كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه
واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل
لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات
كالوجودات على راي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير
متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما
صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز
ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا
بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم
مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل يقوم الذات مقام
الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان
يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا
واستدلالا لما مر من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز
ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا
في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير
نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق
بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم
فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات
مختلفة الجنس الثالث لو كان للباري تعالى علم لكان فوق علم عليم لقوله تعالى

وفوق كل ذي علم عليم والالزام باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر **قوله** المبحث الثاني في انه قادر المشهود ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث له يصح علم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري انه صانع قديم لصنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان تبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون كل من ابعاضها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية له مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف يتصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضيا كوجود ما لا يتناهى وهكذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا

اعطيك

اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك بعده دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الآخرية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجدنا فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي ينتهي اليه الكل مع ان التالي في كل من الاولين عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو صدرت لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يبتني على التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته او يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الاولى من التقرير الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل اعني كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال **قوله** ولنعد من الادلة عدة بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بوسط قديم فيلزم قدم العالم

وقد بين حدوثه واما بوسط حادث فينقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث
وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون
والشكل والطعم والرايحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص
بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها
مشتركة بين الكل بل امرا اخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان
يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب
الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا
بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه
لان العالم ح يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل
على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في العالم
بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب
والاقطاب محالها لو لم يكن بقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب
الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان واعضائها على صورها واشكالها
يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا موجبا
لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى
الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضموما
بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد يتمسك في
اثبات كون البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة
وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات
سمات نقص يجب تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال
الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا يخلو عن مجال
مناقشة اما السنة الاول فلما لا يخفى على المتامل فيها الواقف على قواعد الفلسفة
واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم
الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى قادرا عالما ففيه تردد
وتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالا في حقه ووجوب
اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نوقش فيها واما التاسع فلا بتنائه
على ان ما نشاهد من اثار السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى البعض
معلولاته على ما يزعم الفلسفي لكن من كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال
نما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال قوله تمسك الحكماء

بوجوه الاول لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق
قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر ان افتقر الى
مرجح ينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر
لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح وافتقار
وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اي لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة
الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي يتعلق باحد
المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين
ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف مقتديا بالامام ان القدرة يتعلق لذاتها
ولا نم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك
جواز ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه
بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك
الثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم
ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقها
باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما
الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال
واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتها من غير افتقار
الى حدوث تعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع
الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا
كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر
عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع
صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يرجع
الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند
تمام المؤثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب
بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف الموجب
فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي
ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة

والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العلم مقدورا
ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده او ان لم يشأه لم يفعل
اي ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولا نم استحالة ذلك وانما المستحيل ملانه
ان شاء فعل العلم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره
وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه
الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة
والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى
لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل
اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان
سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته على الواجب السادس
ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون
الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل
وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده
القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة
امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة
الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل
نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث ممكن في الازل لذاته ويمتنع مع
حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ممكن في الازل
بالذات ولا نم استحالته السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع
او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع
والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور ولئن والمكنة للزم كل من في
الازل او الفعل في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته فمثل
هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها قوله خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية
اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية ينتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ
عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا يصير بحيث يمتنع
تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان لنا من مخلوقات ابدية كنعيم الجنان وذلك

بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي للقادرية هو
الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على
شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه
لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط كتعلق القدرة او مانع عنه فمجرد وجود
المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز
للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض
وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل
والله على كل شيء قدير قوله وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله تعالى
طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشر وحتى خلق الاجسام المؤذية
وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا
شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على
خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره
عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه
عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه كيف وهو
تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود
الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون
بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما
علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية
ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على
مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل
الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب
وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية
او سفه وليس على ما ينبغي لان السفه ان جعل شاملا للعبث فلا خفاء
في شموله للمعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل
المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة او تواضع قلنا ممنوع بل ذاك ان فيه
امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم
الحصر فالمعلوم في نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات
بحسب قصد العبد ودواعيه وليست من لوازم الماهية وانتفاؤها لا يمنع

المتماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح
مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة
لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع
اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة
العبد ليست بمؤثرة وسيجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي والقدرة
لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا
بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم
فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي انسانين تجذبه احدهما حال ما دفعه
الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر **قوله** واما شمول
قدرته ما مر من ان الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على
كل ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة
مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول
بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو
معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجوب
الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان
كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى
الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر
سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم والمتمسك بوجوه الاول
النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خلق السموات
والارض وجعل الظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض
الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله
تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين
فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي المجموع
وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال
كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص ثم يرد عليه ان قدرة الله اكمل فيقع
بها ويضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير
فرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير ذلك

(هامش: وحاصل النظر ان الكل منهما ليس مستقلا وهو المدعى)

الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين
وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن
الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال
معنى كون قدرته اكمل انها تشتمل الى كثرة ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في
المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى
واشد تاثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها **قوله** وخالف الفلاسفة
القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة
ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة
الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس
وفلك وهكذا يترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك
عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادي او للصور والقوى
بتوسط الحركات وللانفعال المعدنيات صور لها نوعية ولافعال النبات
والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهبت الصابئون
والمنجمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات
مستندة الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال
والاتصالات وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على
هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا
او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات
والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها
على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات
وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى
الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج
العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين
والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين في مبادي
الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا
جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح
الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال
الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسألة خلق الاعمال وسيأتي
فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين

(هامش: يعني التوصيف من الالزام ... ان الارادة ... بالعرم ... اكمل ... ان اقوى ... وانضم قدرته ... مضمحل وترك العبد معه)

فى شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكون بمعنى لا ينافى الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غير زائدين على الذات فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قوله المبحث الثالث فى انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا يفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فحصل آثار المؤثرات غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد استند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل الى العلم

بان

فيه بحث اذ يمكن لنا ان ندفع ذلك السؤال بعينه بتوسط القدرة بان يقول لا يجوز ان يوجد البارى تعالى موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود الذى استند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول باطل لما تبين حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته والثانى ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادريته لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لان قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل

بان مثل ذلك لم يصدر عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفى الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفى فى اثبات غرضنا التصور والثانى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معائشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من ذوى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يحتاج اليه ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لا تعلقها سؤال الاصحاب وهو انه لم لا يجوز ان يوجد البارى تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم لانا نبين انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب وقد تمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيلزم الدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة اولا استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه فى مباحث المجردات لان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد فى جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه امكان

مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره
وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبرائته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان
ذلك شان الماديات ولا خفا في ضعف بعض المقدمات و في انه لو صح ان مصاحبة
المجرد للمعقولات في الوجود تعقل لها لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج
الى سائر المقدمات للثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته
عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا
القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الثالث انهم حاولوا
اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدا الممكنات لما ذكرنا فيكون عالما
بالمبداء اعني المعلة عالم بذي المبداء اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم
بلوازمه والعلية وهي لا يعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات
كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط في الثبوت
لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث
للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام
اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك قوله قيل
لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه
بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان
يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يتعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني
فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير
العلم بالاخر للقطع بجواز العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر ولان العلم صورة
مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او هي نفس الارتسام ولا خفا في ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم
مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا لضرورة امتناع احتياج
الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال
واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة
ذات اضافة بان التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث العلم
لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم

فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وانما يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت
النفس واحدا من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة
من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق
واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد
بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة الا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا
بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات
والاضافات وتحقيقه على ما ذكره بعض المتاخرين ان حصول الاشياء لحصول الفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع
ذلك فلا يستدعي صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لمشاركة منا من غير ك وهو الشيء المغاير ومع ذلك فانك لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما يعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصور
شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حضور الصورة
لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في
الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون
الواحد قابلا وفاعلا قوله خاتمة علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير
بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان
وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات
اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة ولا يعزب عنه مثقال
ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك
واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي
الصفاتية او بدونها على ما هو راي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات
الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال
لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالف
في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من

المعلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وقد يقال ثم
انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه
جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى
ما لا يتناهى لا يقال لعلمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم
لانا نقول اما امتناع فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة
المساوية للمتغاير الاخر ولان التعلق بهذا تغاير التعلق بذاك والجواب ان
العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم
المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما
في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على
ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم لزوم
الاعتبارات الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا
الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان
هذه امور غير متناهية لا اخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول له ومنهم
من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه
ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل
عنه محدود بالفرق واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية من العلوم
لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نم ان المتميز
كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب
ان يكون متميزا او لا يكفي تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا
العلم بالاحاد وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات و
المعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم
انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به بحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي
التميز عن الجزء الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم
لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان
اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين
من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره متمسكا بالشبه المذكورة لنفي

العلم مطلقا والفلاسفة نفوا العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع
علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها
التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته
وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقلها يتعقل بوجه كلي لا يلحقه
التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم
تغير بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل بحسب
الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم
انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا ويخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت
له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان
تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال
الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم
الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة
الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها
وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة و
متشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا
يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل
الاول بالذات والاشكل ان كلا منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم
ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى
انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم
بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى
الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل
كذلك الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على
وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية
عند من يثبتها ولذوات العقول فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما
يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التقصي

تغاير المشروط بالآخر وثانيهما ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم ثم قال الحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعلمه دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ان كانا لا يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يكون التعبير عن العلم في الحال والوجود وفي الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود بالمكن وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقائق وكذا عالميته بعلم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت للعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا انتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان هذا التعلق بالعلم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا ينقلب جهلا اصلا فقد علم الباري في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** ولهذا يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم منا القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة هو الجهل فذاته يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في صدورها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي فيتوقف ثبوتها او

وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد صح

يثبتوا لخ

عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعي العام معناه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يستدل
الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر وان يقصدوا
ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على
منع الملازمة مستندين بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة
لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا
وجد وبعده اذا انقضى من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من
تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير
العلم فضلا عن الذات فاجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء
سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر
على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف
فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا
بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية
غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المعنى
المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل
لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة
يعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة اسطوانة جلس زيد عن يسارها ثم قام فجلس عن يمينها
فانه يصير متيامنا لها بعدما كان متياسرا لها من غير تغير فيها اصلا وظاهر ان هذا
لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة
فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد
غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم لم يعلم دخوله الغد فانه
لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل
علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق
العلم الاول معناه انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل
وشرطه تحقق الدخول ولا خفاء في ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة
له تغاير الاضافة الى الآخر والصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين

اى ردوا كون علم
بانه دخل عين علم
بانه سيدخل

قال الشريف في توضيح قولهم العلم بان زيدا سيوجد غير العلم بانه وجد انه تعالى لما لم يكن مكانيا لم يكن بالنسبة اليه قريب وبعيد ومتوسط وكذا لما لم يكن زمانيا
لم يكن بالنسبة اليه ماض ومستقبل وحاضر بل الموجودات من الازل الى الابد حاضرة عنده في اوقاتها اقول انه تعالى ليس مكانيا لكون المكان حاضرا عنده
لوجوده منه فلا يتصور فيه القرب والبعيد بخلاف الزمان فان اجزاءه ممتنعة الاجتماع في الوجود والزمانيات غير مجتمعة في الوجود ايضا فالقول
بحضور المعدوم انكار للبديهي والحضور والعلم حاصل في الاستقبال فلا معنى لنفيه واعلم ان القول بحضور الحوادث واما عنده لا يعقل الا بملاحظة
كون الحوادث دائرة على نقطة الوجوب فيكون نسبة ما في الدائرة اليها سواء لا قرب فيه ولا بعد ولا غيبة لكن القول به قول بالكمون والبروز
للمولى المرحوم حنائي چلبي

انتفاؤها على امر منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف
على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على
ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا
وفي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشئ لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود
زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات
بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلتجاء اليه في
كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما يشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان
كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بوسط وقد اتفق الحكماء
على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول **قوله** المبحث الرابع
اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع
ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار
لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر
الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف
في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان سائر
الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة
قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل
ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته
لفعله ثابت العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في
الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون
البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد
ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص
والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها
للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم
نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق
على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم
الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تاخر علمه بوقوعه

حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يطابق الشئ كما يقع
وان المعلوم هو الاصل في التطابق لا انه متاخر عنه بمعنى تاخره عنه في
الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر
الصفات ضرورية ثم قد يتبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة
وقد يورد هنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك
والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر
لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا
الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم
تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر
لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود
الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شئ فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من
الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار
الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب
انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص ما تعلقت به وتوجد وعند وقوع
المراد ينقطع تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم
من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه
ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد زيد الآن
الآن يجعل امر مقدر لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نتردد في الاثر الذي هو
المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز
الوجود والعدم فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى
نفس الارادة وامام تعلقها بالوجود فالوجود متعين بل لازم وقد يمنع استحالة زوال
القدم وهو مدفوع بما سبق من البرهان ولا استناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم
سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث
السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا
فيلزم العبث والجواب ما مر في بحث قدرته **قوله** وحدوثها شروع الى
نفي مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة
بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان
صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة و
يلزم الدور او التسلسل فان قيل اسناد الصفات الى الذات انما هو بطريق

وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري
تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتج ا
بان الارادة فعل المريد قطعا وانا نقول فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا
يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى يريدون ثواب الدنيا والله يريد
الآخرة وقال منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي
لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار
وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك
بمرجح سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها
فعلا للمريد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا
لا يقتضي كونه امرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد
انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نفي
ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسل وترتب الثواب
والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يليها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي
الصوارف او نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل واما المدح والذم على التمني فلا يقتضي
كونه فعلا اختياريا ولو سلم فلا نسلم انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى
اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غير
منبعثة هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة
للداعي اجدر بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت
هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة
واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين
من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل
وبالجملة فكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما
لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعي في حق الباري
تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر

خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له
وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا عنه وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار

الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون لبعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون
حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط
اما مقارنة للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يكون يخلو عن الحادث حادث او لا
فيلزم التغير فيه تعالى في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول لكن معتزلة البصرة ان ارادته
حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا
اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست
من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض بنفسه ليس بضروري بل الاشد
فكيف حكمه الذي من استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان
ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات
من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة
غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
قالوا وهذا هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لولا
على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة
فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما يسمى الارادة وقد عرفته ومن الجاحظ
علم الله تعالى بكونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان
ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولا مغلوب ولفعل غيره هو الامر به حتى
ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذه الاقوال كقول الفلاسفة
في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة
للنصوص الدالة على ان ارادته متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت
وانه قد امر العباد بما لم يشاء منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا
الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا
المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة
حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب
كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من
المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا

وهو

والعصاة الايمان والطاعة ولا يتبع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريد منهم وكذا جميع
ما يقع في العالم من الشر والقبائح وآخرنا الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة
التعلق بمسئلة خلق الاعمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت
بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع
اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر
وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا
بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبرائته عن ان يكون ذلك
بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان
ان الموت والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان
من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب
ايضا يقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار
حيا يتصف به ان لم يقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح
قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزوم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى
واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه
الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان
بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي
والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر
والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة
التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان فربما يحصل للبعض
منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض اما باجتماع الكل او بعدة منها مع ما
في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص
والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء
في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا
فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك
من لا يلاحظ الاجماع عليه اولا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل

وحاصل هذا ان العدم والملكة لا يجوز خلو المحل عنهما لعدم القابلية

هذا

هذا المطلوب المتمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل
فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا بنى على قاعدة
اصحابنا له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة
فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع
السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منها صفة
قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف
بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع
والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا
سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج
الحيواني على ما سبق او صفة تستتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد علم
ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات
تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الا قوى
جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او شرطه
في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة
على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة
ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة
الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون
مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
فان قيل هذا انما يتم لو كان لكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما
مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون صفة واحدة من العلم لها تعلقات مختلفة بالانواع
المختلفة فان يتعلق بالمبصر تارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه
وتارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قوله وعند الفلاسفة
على هذا لا يلزم ثبوت صفة الى آخره فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة
من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على
نفي الصفة الزائدة على الذات قوله خاتمة قال امام الحرمين رحمه الله الذي نقطع
به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق
بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة لان كل
ادراك ينفيه ضد هو آفة فدل على وجوب وصفه لحكم السمع والبصر على

وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم تقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا
فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات
فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس المبحث السادس
في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير
توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك
بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه
بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى
محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق
والاعتراض والجواب هنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل
والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات
الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير
ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن
وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف على العبارات دون المسمى كما اذا
ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق
وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني
المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات
والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان
المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب ليس الا كلام الله تعالى
وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم
ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد
صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان
مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة
مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على
التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما
بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن

لا

لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم
بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام
واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه
الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتاج البقاء حتى ان ما خلق برقمه في اللوح المحفوظ او
كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الاصوات
المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع
الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم
باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد
المصاحف ولا ينتقص بانتقاصها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من
المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من
صفات الله تعالى وهي قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة
فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل
صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم
من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة
وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف
من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم
النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن
ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم
استقرار رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر قوله لنا استدل على قدم كلام
الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من
اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا
وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم
نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون
هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء
وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع

حدوث القرآن

يحتمل ان يراد لو سلم ان المعتبر في اسم الفاعل بقاء المعنى لكن لا يعتبر بقاؤه جملة بل يكفي بقاء بعض فانه وان لم يكن لبعض معين من ابعاض الكلام اللفظي بقاء زمانا لكن البعض المطلق في ضمن الخصوصيات المتجددة باقية وهو ايكفي في اسم الفاعل ويحتمل ان يراد لو سلم ان الكلام اللفظي غير موجود لامتناع اجتماع اجزائه لكن يكفي في اطلاق اسم الفاعل التلبس ببعض اجزائه وهذا كانه جواب عن سؤال من طرف الخصم ان البقاء وان لم يشترط لكن لا بد من الوجود وههنا لا وجود لامتناع اجتماع الاجزاء فان وجود الكل لا يتصور الا باجتماع اجزائه في الوجود اذ لو لم يجتمع فاي وقت يفرض لم يكن الكل موجودا فيه لانتفاء بعض اجزائه فاشار الى الجواب بانه لا نسلم ان لا وجود ههنا فانه يكفي في وجود الكلام وجود اجزائه مترتبة ولا يشترط فيه الاجتماع وانما اشترط اجتماع الاجزاء في بعض الامور القارة ولو سلم انه غير موجود وان ما ذكر شرط في الوجود مطلقا الا انه يكفي في اطلاق اسم الفاعل تلبس الذات ببعض اجزائه والاحتمال الاول اظهر لفظا والثاني اظهر معنى فليتامل • لمولى الفاضل خواجه زاده افندي

اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق بنذهب ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نفس الكلام وانما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندا لمنعهما مموه اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وهو المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا اشتراط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة لا الصورة المرتسمة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كانت غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا **قوله** وان الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها هو الذي يسميه كلام النفسي وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ويغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء لغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قوله اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه مني تنفس او اطلبه او اطلبه ولا اريده تناقض وسياتي في فصل الافعال واستدل على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه

ما ذكره صاحب المواقف والاستدلال المذكور يمنع عدم الارادة وتسليم وجود الخبر والطلب في الصورتين المذكورتين فلم يثبت الانفكاك فلا يثبت التغاير وما نقله عن بعض المعتزلة او الاستدلال يمنع وجود الخبر والطلب فيهما وحاصله انه كما لم يوجد في الصورتين علم وارادة كذلك لم يوجد خبر وطلب فلم يثبت الانفكاك فلا يثبت التغاير • وبين الكلامين بون بعيد فكيف يكون ما نقله مشعرا بما ذكره صاحب المواقف وغاية ما يقال انه اذا كان حاصل جوابه ما ذكر الا انه اشتمل كلامه على ان ههنا اظهار ارادة الخبر والطلب وهذا الاظهار لا شك انه امر اختياري فيلزم ان يوجد هناك ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم او ارادته لما اخبر به او امر به لكن هذا غير مفيد لانه لا اشعار ههنا لمولى المرحوم خواجه زاده افندي

ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنني لم اجد في كلامهم وانا اقول وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتهما وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه ارادة جعل اللفظ الصادر عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما لما مر **قوله** تمسكا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث **قوله** وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عليه السلام بشهادة النص والاجماع واتفاقا في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحاصل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا

واما ما وقع في التلويح من ان الكتاب في عرف الشرع هو كتاب الله تعالى المثبت في المصحف فلعل المراد به المثبت نقوشه في المصحف

فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرئيل الى النبي عليه السلام شيئا
فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال
لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم
المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون متعارفا
للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب
الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل
النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يختص الحادث لان القديم لا يرتفع
ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يعطيه
كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق
النفي معنى اي ليس قولنا للشيء ما نقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه السلام
وانما لامرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى
سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد
فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا للشيء من الاشياء
عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى
انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل
على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول
قوله لا بمجرد انه دال المشهور في كلام الاصحاب ان ليس
اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه
دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه
اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول
رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى حتى ان ما يقرأه كل احد يكون مثله
لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون
ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه

بلسانه

وعلى المتدبرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة
فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة
النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
ومنعوا من ان يقال بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قوله هذا جواب آخر لاصحابنا
تقريره ان المراد بالمذكور المعنى المنزل المقروء المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو
المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا
ووصفا للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي هي
من اكتسابه يؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب
والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور
المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم
بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال
ان جبرئيل عليه الصلوة والسلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم
النبي عليه الصلاة والسلام ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا
اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل وكل احد
ما يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من
الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بانه كليم الله تعالى قلنا
فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق
الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن غير الصوت والحرف لا يكون
بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا

سماعه

وحاصله انه اكرم موسى عليه الصلوة والسلم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه
والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمهما الله
قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول
بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان
مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي قوله الثالث الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا
لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق الماضي كثير في كلام الله مثل انا
ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال اما اولا فبالاجماع
والعقلا واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبيا الثابت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان
الكذب نقص باتفاق العقلا وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز
او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع
صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة
لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم
من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى
المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض فلانه لا يتم الا على راي المعتزلة
القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى
عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص
الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشيا وقبحها عقلا وان كان
سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى
وصدقه وان تصديق النبي عليه الصلوة والسلم بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال
صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو
هو بعينه وانا اتعجب من كلام هولا المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة
الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل
لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات
وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف

بالماضي

بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قوله الرابع تقرير ان كلامه تعالى يشتمل
على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والندا والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان
كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال
فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير
على القديم محال قلنا المراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير
ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه
وجوده العقلي وثالثها ان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه
واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده
الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلوة والسلم باوامره ونواهيه كل
مكلف يولد الى القيمة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق
القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا
ليس من السفه في شي لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم مشعر
في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود
المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد
الوجود مامورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها
والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة
بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال قوله الخامس الوجه
السادس من متمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى
في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى بالطور بل استمر
ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته
بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا
بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه الصلوة والسلم في الطور على انه اذا
تحقق فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع
وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي

محصول الوجه الرابع انا لا نسلم ان الامر بلا مامور سفه وعبث وانما يلزم لو كان الامر من الامور التي تصدر بالقصد والاختيار وليس كذلك
فانه لقدمه لا يصدر بقصد واختيار لان القديم لا يستند الى المختار ويقال ايضا ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض
فلا يمتنع ان يخلو فعله عن غرض ولا يلزم العبث لان العبث هو ان يفعل لا لغرض الفاعل الذي من شانه ان يفعل افعاله
لغرض واما الفاعل الذي ليس من شانه ان يفعل لغرض فعله لا لغرض لا يسمى عبثا وهذا مبني على ان لا فرق
بين الحكمة والغرض عندهم
للمولى الفاضل خواجه زاده قدس سره

قوله وقال الامام الرازي رحمه قال الامام في المحصل وقول ابن سعيد في غاية البعد لانا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء وجدنا الفرق بينه وبين الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير الى ماهية معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذي يغاير هذه الاصوات والحروف ويغاير ايضا ماهية الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور وكان القول بثبوته تعالى على هذا التقدير محض الجهالة انتهى كلامه لكن المنصف اذا تامل بما لخصنا وقال يستبعد كلام ابن سعيد غاية الاستبعاد وما ذكره الامام يمكن دفعه بما لخصنا الفرق بين الطلب والارادة وان كان الطلب فيما لا يزال ومن المعلوم ان نسبة الكلام الذي يثبته ابن سعيد في الازل خاليا عن انواعه الاعتبارية التي حصلت فيما لا يزال بحسب التعلقات الى تلك الانواع ليست كنسبة العلم والقدرة مثلا اليها ونحن لا نريد بالكلام النفسي الا معنى قديما قائما في الازل بذاته تعالى يحصل من تعلقه بالنسب على وجوه مختلفة فيما لا يزال اقسام علمه او اكثر يسمى انواعا اعتبارية وليس في هذا جهالة كما لا يخفى واعلم ان الشارح النحرير لم يذكر فيما سبق ضعف كلام ابن سعيد وانما ذكر سؤالا مع جوابه فكلامه هو اشارة الى ذلك السؤال وضعف الجواب

بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزام علينا
حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس
قوله المذهب ان كلامه الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا
من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي
هو في الازل خبر ويرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب
وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم
الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام
انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلامين
قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق
بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن درك كنه هذا
المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة
الكلام بانه لو تعدد لم يختص في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء
وقد مر ذلك في القدرة قوله المبحث السابع في صفات اختلف فيها يعني اختلف فيها اهل
الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين انه لا صفة لله تعالى وراء
السبعة المذكورة لوجهين اولهما انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد مر
منع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات
فلو كانت له صفة اخرى لعرفنا معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة
وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن
النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم
فما الدليل ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نم انه لا طريق سوى ما ذكر ثم
اليس للشرع طريقا قويا وصراطا مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ
الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى
هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر
وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض
سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان
المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان

الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما
كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات
لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال
اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب
الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نباتت من الذات ولا
امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس شيء لان الوجود ليست
من الذات وكونها فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها
ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه
عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل
اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات
والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى الذات ضرورة افتقار
الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار
البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء
لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وح فان كان
لها بقاء فننقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندهم
وان لم يكن بقاء كان كالعالم بلا علم وقد تبين بطلانه وان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه
نفسه لا زائد عليه ليتسلسل قلنا فلم يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه
عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم
والقدرة وغيرهما على ما هو رأي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون الباري او علمه
او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا
سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى
وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول
لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال
وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب
الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه
الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء وكونها [illegible]

باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منهما باقية ببقاء هو نفسها فكان
العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء
الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان
الجسم كائن في المكان يكون بحصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم
هذا الكون كائن يكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى
يلزم كونه عالما ولا البقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشيء واحد فان قيل
فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل
ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا باقيا ببقاء هو نفسه فلم لا يجوز
كون الذات عالما بما يعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو راي
المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على
هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه
ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام
المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض ~~الا لمانع وهو ههنا~~
~~لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا~~ بان الاصل عدم تكثر القدماء
الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز
ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه
بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع
اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء واما الاعتراض
بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة
بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا
بخلاف كونه قادرا قوله ومنها التكوين اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي
واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا
ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة
الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم طلبوا في اثبات ازليته
ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم
سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل
والترك وافقوا انها باازادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء

اجاعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع
قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم يختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث
حصول المخلوقات يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء
والموت اماتة الى غير ذلك واجيب ان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم
والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى
الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال فلا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد
يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق
البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال
لكان ذلك تمدحا من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال
بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه كما تمدح بقوله تعالى يسبح له ما في
السموات والارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود
ولا شك ان ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء
في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك ثم هو في
الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من الصفات
الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء واوقاتها
بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا معنى لصفة التكوين الا هذا واجيب بانه ح يعود الى
صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد
والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد
صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك
انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك
نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين
احدهما انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى
الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يحصل العقل
من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما
انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون
الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تتكون الاشياء لاوقاتها

١٤٨

مخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة
ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه
وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من
العدم والتزم ازليته لا يستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان
وجود المخلوق وتعلقه به لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف
المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور
وانما يلزم ذلك في التكوين الذي من الاعراض التي لا تبقى لما قلنا وما الدليل
على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقترنة
بالارادة كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما
تؤثر بالفعل ويجب صدور الاثر عند انضمام الارادة واما بالنظر الى
نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون
الا جائز التأثير فلهذا لا يلزم وجوب جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة
جائزة التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها
التكوين يكون تأثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن
القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه
اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه
تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء منه واجبا
لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز
قوله وما نقل فاشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين
نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل
والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق
بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا
من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه
ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج
هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في
الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة قوله ومنها القدم اثبته ابن سعيد
صفة بها يكون الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات

قوله لان معناه من كلام صاحب التلخيص وقوله لان هذا من كلام المورد عليه

وراء

وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم
والذوق واللمس صفات وراء العلم قوله ومنها ما ورد به ظاهر الشرع
وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى
ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعند الجمهور
وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير
لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر
فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم عليه
الصلاة والسلام سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا انها تجري بالمكان
المحوط بالحفظ والكلاءة والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع
اذا كان بحيث يحوطه عنايته ويكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت
من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز
عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي
وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها
في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله الفصل الرابع في
احواله من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه بحثان الاول في رؤيته ذهب
اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة
والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية
انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية تستلزمه
لذلك واما النزاع في انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل
نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو
في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة
وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة

اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم ... والكرم ... تجري باعيننا ه

كلاهما بمعنى واحد كذا في الصحاح

رؤيته

قال القاضي ابو الفضل رضه والحق الذي لا امترا فيه ان رؤيته تعالى جايزة عقلا وليس في العقل ما يحيلها والدليل على جوازها في الدنيا سؤال موسى عليه السلام
لها ومحال ان يجهل نبي ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه بل لم يسئل الا جائزا غير مستحيل ولكن وقوعه ومشاهدته من الغيب الذي لا يعلمه الا من علمه الله تعالى
فقال له الله لن تراني اي لن تطيق ولا تحتمل رؤيتي ثم ضرب له مثالا مما هو اقوى من بنية موسى واثبت وهو الجبل وكل هذا ليس فيه ما يحيل رؤيته
في الدنيا بل فيه جوازها على الجملة وليس في الشرع دليل قاطع على استحالتها ولا امتناعها اذ كل موجود فرؤيته جائزة غير مستحيلة ولا حجة لمن استدل على
منعها بقوله لا تدركه الابصار لاختلاف التاويلات في الاية واذ ليس يقتضي قول من قال في الدنيا بالاستحالة وقد استدل بعضهم بهذه الاية نفسها
على جواز الرؤية وعدم استحالتها على الجملة وقد قيل لا تدركه ابصار الكفار وقيل لا تدركه الابصار لا تحيط به وهو قول ابن عباس وقد قيل لا
تدركه الابصار وانما يدركه المبصرون وكل هذه التاويلات لا تقتضي منع الرؤية ولا استحالتها وكذلك لا حجة لهم بقوله لن تراني الاية وحيث تتطرق التاويلات
وتتسلط الاحتمالات فليس للقطع اليه سبيل. شفا

الوقوع مع انها يفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان
المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال
الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذد عنه الضرورة او
البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر
والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان
ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه هو ان موسى عليه الصلوة والسلام طلب الرؤية
والاخرى ان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم
لكنه قطعي ولا نزاع في امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني
انظر اليك الاية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها
موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والعقل اتفاقا وتسليم الخصم وجه اللزوم
انه كان عالما بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجترا لا يليق
بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
ان المعلق يقع على تقدير تحقق المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن
لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني اية
من اياتك انظر الى ايتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة
الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري
ولا لرؤية الاية والعلامة كيف وموسى عليه السلام عالم بربه يسمع كلامه ويجعل يناجيه
ويخاطبه واختص من عنده بايات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري واندكاك
الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية وايضا الاية انما هي عند
الاندكاك والجبل لا استقرار له فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا
الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد للامام
الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا
اذا وصلت بالى سهو وما قال بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها واما
فليس في الاية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عليه الصلاة
والسلام انما سأل الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا

مالم يذد عنه الضرورة

لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة
الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مخالفة
الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك وفاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية
باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل
الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم
تجهلون واما ثانيا فلانه لم يبين للامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما
اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والانكار على موسى لا لطلبهم الباطل واما ثالثا
فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير
طلب للمحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والا لم يفد الطلب
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعترض له
تحير وانهم في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسالة
الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم
طريق السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة
انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او
مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عليه السلام
الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يعود لو سالها لنفسه لكان
لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين على ما صرح عند سؤال الرؤية ليسمعوا
جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم
عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا الحاجة للسؤال
بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم
اذ لم يقبلوا من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سال
الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما
في طلب ابراهيم عليه الصلوة والسلام ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا
لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس
ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله
بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها

وقوله ثبت الى كلام من سؤال ما لم تعذره لي وقد قال ابو بكر الهذلي في قوله لن تراني اي ليس لبشر ان يطيق ان ينظر الي في الدنيا وانه من نظر الي مات وقد رايت لبعض السلف والمتاخرين ما معناه ان رؤية الله تعالى في الدنيا ممتنعة لضعف تركيب اهل الدنيا وقواهم وكونها متغيرة للافات والفناء فلم تكن لهم قوة على الرؤية فاذا كان في الاخرة وركبوا تركيبا اخر ورزقوا قوة ثابتة باقية واتم انوار ابصارهم وقلوبهم قووا بها على الرؤية وقد رايت نحو هذا لمالك بن انس رحمه الله قال لم ير في الدنيا لانه باق ولا يرى الباقي بالفاني فاذا كان في الاخرة ورزقوا ابصارا باقية رؤي الباقي بالباقي وهذا كلام حسن مليح وليس فيه دليل على الاستحالة الا من حيث ضعف القدرة فاذا قوى الله تعالى من شاء من عباده واقدره على حمل اعباء الرؤية لم تمتنع في حقه

وتفصيل هذا الجواب مذكور في شرح المواقف للشارح

منه وطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له عليه الحال وهذا التعبير والطف العبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن جهالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري ورؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمئنان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه الصلوة والسلام بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريقي الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة التزلزل والاندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول وانما صح جعله دكا فانه لا ينافي جعله كذا الا فيما يجد ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه ويرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع

لعدم

لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا او لم يتصل وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيق الكلام على القرائن وقد يقال ان في الآية وجهين اخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية فاقتضاه السائلون والآخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر قوله وثانيها تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام والاضواء والالوان والاكوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر منقسمة انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيلين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منها بآلة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فلزم صحة الرؤية وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون والاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي

الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا
للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان
اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون متعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالامكان
فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل
صحة رؤية [illegible] العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم
لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد
يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة
ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او
العرضية بل يجب ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك
ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو
زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما
نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر
والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل
عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها واذا استقصينا في التامل
فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق
وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد
ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين
الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه
اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما يتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود
بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب
لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة العرض وجوابه ما مر في
بحث الوجود غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الا اذا دام كلامه
محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه
ضروري الثاني انه يلزم مما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم

والروائح

والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من
الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية بناء
على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره
الخصم مجرد استبعاد الثالث النقض بصحة المخلوقية وانها مشتركة بين الجوهر
والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب
وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان
المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما
ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده
وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود
فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة
لا نرتضيها بل الوجود علة للصحة لكون الحقيقة المخصوصة مرئية وعلى الوقوع الاجماع
والنص اما الاجماع لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة
السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل
حدوث المخالفة على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها
على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة فان النظر الموصول
بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع
لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا
لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها
اقرب المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام
ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم
في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه
ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد
الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم
ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر • الى الرحمن يأتي بالفلاح • وقوله وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظمآن حيا الغمام • وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله • نظر الحجيج الى طلوع هلال
وكو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف
الرؤية مثل الشدة والازدراء والرضى والتجبر والذل والخشوع ولتحققه مع
انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف
اى ناظرة الى ابواب ربها على ما ذكر على رضي الله عنه وكثير من المفسرين
وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات يدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان
سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار
بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم • ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت
احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر • وان كان مع القطع
بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من
ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول
بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم
يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا يخفى واما
اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف
الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات المورودة
من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور
في نهاية العقول للامام لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال
ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث شأن الكفار وخصهم
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم
محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على
ما ورد في الخبر كما سيجئ وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو
الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات

لا تضامون اگر روایت بتخفیف میم بود بمعنی لا تشکون باشد
واگر روایت بتشدید باشد بمعنی لا تزاحمون ولا تجتمعون مشقة باشد

ومن اجزية الاعمال الصالحات • والنص • من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته • ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة
واهل النار النار نادى مناد • يا اهل الجنة ان لكم عند الله ما لم موعدا يريد
ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما
اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه • ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن
ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله تعالى من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة • وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من
ائمة الحديث الا انها احاد **قوله** تمسك المخالف بوجوه يعني للمعتزلة شبه
عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلث
الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في
الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا امالة الصورة
كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها
من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال ولكان
جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في
البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما
اذ لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي
اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا الكلام
العلم فانه انما يتعلق بالصفات والافساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها
ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او
متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه
فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب
مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض و
لكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة

ان رؤية الشيئين دفعة انتقل الا كذلك واما لا معا فيكون ما هو باطن في الدائرين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحديث غلبة شعاع احد المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات ثم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعلمنا بالعلم الضروري قوله الثاني الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث الضوء ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان تقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قوله الثالث الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض

فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والمنع المذكور ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط كان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويز ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت في بحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائه وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفين في الماهية فيختلفان في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة وفي بعض الاوقات ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا متماثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للورود انه لقطعي ولانه اذا قيل ان لنا هناك مرئيا اخر يعرفونا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكر بوجهين اصحهما ومبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول لم يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب عن الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دورية الالتصاق قوله الرابع هذه هي الشبهة السمعية

واقوى ما قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر
عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية
بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركته ببصري
وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة
الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في
الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد
سلب العموم ونفي الشمول لا على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما
هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل لا يراه كل احد ونحن نقول
كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد
كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل
احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف
مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان
اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان
الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي مثل
ما ضربته تأديبا اي بل اهانة سلب للتعليل وللعمل للفعل وما ضربته اكراما له اي
تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب ولعمل النفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي
للكيفية وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب ولعمل النفي وما
جاءني راكبا اي ماشيا نفي وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف
للنفي وعلى هذا الاصل ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل
ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الأبي من لا يحسن الفاتحة طرفا وان اسناد الفعل
المنفي الى غير الفاعل والمفعول حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل
بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما قام ليلي وما صام نهاري وما
ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت ولهذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره نفي
الاسناد لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيدا للمنهي مثل

لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة
وان مثل وما هم بمؤمنين لتأكيد النفي لا لنفي التأكيد وما زيد اضربت لاختصاص النفي
لا لنفي الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق في الاثبات
ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به
والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد المطلوب فقد
يكون قيد الطلب مثل صل لانها فريضة وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غزير
الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم يتنبه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه
اذا تقرر هذا فمنع كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في
الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على
ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر ورد
موردا التمدح مدرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو
على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم
الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وما عليه ان التمدح وما به التمدح يدوم في
الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله
تعالى في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان
ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او اللازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة
النيل والوصول ماخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما
ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا
كون الرؤية نقصا واستدلاله لم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته تناقض
انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا والنقل عن ائمة اللغة لو ثبت فلان ادراك الحواس مستعار
من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون
اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لم يكن
التمدح لانه لا يدركه الابصار فائدة ولا معنى له وهو يدرك الابصار جهة قلنا انما فائدته

فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان مثل الحدود والنهايات وانما
ادراك الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثانيها
ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة
على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه وثالثها ان جميع
الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في
ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هي الرؤية بالجارحة
على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة
ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع **قوله** بل ربما يلهم جوازها اشارة الى
استدلال الاصحاب بالاية على جواز الرؤية وتقريره الظاهر منهم ان التمدح بنفي
الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها
كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك واعترض بان ذلك لغرابته عما هو من
المدائح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من
صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك
ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح
وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود
وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية لكنها
مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع
فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج تمدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام بنفي
سمات الحدوث والزوال ومشتمل على ايات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع
السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير يدل على جواز الرؤية ليصلح نفيها تمدحا
وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون
بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الاخرة لان زوال
ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح
بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها
والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المدائح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك
تغير في القديم والنقص في الذات وانما لم يستقم هذا على رأي القائلين بعدم
التكوين ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه

وهو استلزام الاحاطة

لامدح

لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دته وددج
لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته في الابصار واجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة
بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية
وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي
سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح
والطعوم واعلم ان معنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار
وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا فليتامل **قوله**
الخامس ومنها ثابتة بشبهة السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عند سؤاله بقوله لن
تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى عليه السلم لا يراه في الجنة
او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل فيه عموم الاوقات واذا لم
ير موسى عليه السلم لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من
ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الاحتمال لكن لا نم دلالة الكلام على
عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العلميات سيما مع
ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالتعميم
وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة **قوله** السادس قوله تعالى وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيقت الاية
لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله فكيف في غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا
لمحمد صلى الله عليه وسلم الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه
موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام
والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى صلى الله عليه وسلم او على لسان ملك كما
هو الشائع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الاية لبيان انواع
تكليم الله تعالى البشر والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي
ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه قسيما له اذ لا معنى
لسوى كونه بدون الرؤية تمثيلا لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على
نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على وفق
القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة
لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والا رسالا

نوع من الكلام ويجوز ان يكون الثلثة في موضع الحال قوله السابع تقرير ان الله تعالى
حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا
بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال
الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا
وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام
على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه
لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر
ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه الصلوة والسلام هل رأيت
ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها كثير من السلف
قوله خاتمة اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال
الجمهور نعم لاقتضاء دليل صحة رؤية كل موجود ذلك الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه
بسائر الحواس اذا علقناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس من العلم
بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك
بالاجسام والاعراض واما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير
اتصال بالحواس وكما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك كحقه
قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك
انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن
ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يتم دليل على الوقوع لكنك
خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية قوله
المبحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة
فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم
الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه

معراج النبي

البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج
والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم
ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر
ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم
به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس
بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان
ذاته المخصوص جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شئ مما يعلم منه كذلك
ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع
الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم
الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين
انا لا نسلم ان معلوم كل واحد من البشر ما ذكر ثم ومن اين لكم الاحاطة بافراد
البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها
القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد
فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض
محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب له في هويته ولهذا ترى القائلين
بامتناع المعلومية يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه
وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان المشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول
المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه
قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى احتج المثبتة من
المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند
المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى
ماهية لا يعلمها الا هو ولو ذوي لروي علينا وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق
حاسة سادسة بها يدركون تلك الماهية الخاصية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة
رحمه الله انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن
المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن
الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه وما تحته من الانواع والافراد فالقول به
تشبيه وفسره بعضهم بانه تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل
وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد وليس هناك شئ
هو الماهية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ

الماهية كما قال القاضي ان ماهيته غير معلومة لنا الآن وهل نعلم بعد الرؤية في الجنة
فيه تردد احترازا عن التشبيه **قوله** ثم هو كاف اشارة الى جواب القائلين بوقوع
العلم بحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات السلبية والتنزيهات والافعال والحكم
على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة
لزم العلم بالحقيقة ولكن اما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة
والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة وايا ما كان
يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة
الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات
والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات **قوله** واما الجواز تمسكت
الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم
في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الموجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا
وجدت كانت ذلك الشيء وليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر
في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب متعددا لان تلك الصور الموجودة في الاذهان
فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم
فلا كذلك العلم بالواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور
المأخوذة منه والمخل بالتشخص امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق
الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف
في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب
ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا
نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او يخلق الله العلم الضروري
بالمكتسبات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر
المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة قد يفضي اليه كما
سبق **قوله الفصل الخامس** في افعاله وفيه مباحث الاول في خلق افعال
العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية للعباد
بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل
والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان
الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض

287

شيء هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا عجب في خفاء هذا المعنى
على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب
خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر
ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى
وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف
ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد
وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند
القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او
معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد والنزاع للمعتزلة في ان قدرة
العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم
عن مذهب الحكماء وكان مراد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد
وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل
وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله
على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس
الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب فانه لا ينافي
الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم
ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام
الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل
العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما
وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله
تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بالشيء
لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم ثم بعدهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون
لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم ان المتقدمين منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب
عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجرأ المتأخرون فسموا
العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة

وبالحرفية لو دعليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة متادية للفعل غير مؤثرة فيه
وأما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها
قدرة الله صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما فرق البعض فقريب
من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل كما سبق وكذا الجبر
المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تعلق بها قدرتها لا
ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي
فبقي الكلام بين الكسبية والقدرة ولكن لا بد ولا من بيان معنى الكسب دفعا لما
يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله
تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق
ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة
كسبا وان لم يعرف حقيقته وقال الامام الرازي بعض صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل
بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى
معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى
وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعال الذي يخلقه الله في العبد ويخلق معه
قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان
للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك
وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه
وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قال هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع
وما يقع له في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو
كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات
ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح كفعل الزنا
بتنبيه بخلقه وخلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما
ومحصل الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض
بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها
مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه
بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرته

تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من
التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا وباعتبار نسبتها الى قدرة الله
تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد
وليس بكسب له [قوله] لنا عقليات وسمعيات استدل على كون افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى
بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن
مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان مقدورا
للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد
بين امتناعه في بحث العلل وان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا
له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه دون وقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه
واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز
المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا
بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه
لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان يكون
محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها
كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل
واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا
بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وحده انه
لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين
بل ترجيح المرجوح لان الله تعالى اقوى مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما
ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو
ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع
وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو
محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد
الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله
تعالى بقدرته فانه يكون تقريرا لقدرته لا تعجيزا [قوله] الثاني الوجه الثاني من الوجوه
العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل
اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان
ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا

بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا
يعلم من خلق ويستدل بفاعلية العالم على عالميته الفاعل واما بطلان اللازم
فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان
معين من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدا والمنتهى
ولا بالآنات التي منها يتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي تتخللها بكون تلك
الحركة ابطا من حركة الفلك او بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطوء
ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي الآتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند
الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك
الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام
والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها
التي بها تتأتى تلك الصور والنقوش قوله الثالث لو كان فعل العبد بقدرته واختياره
لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار
لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما
ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد
باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير
اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره
عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان
المرجح ابتداء او بالآخرة من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل
وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية
ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى
ان هذا انما يبطل ان لزم المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل
الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله والمعتزلة
ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة ولا يستحق الجواب
وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان
شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا
وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم
العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف

مى

عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ينقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ويلزم
التسلسل بل ينتهي الى امر ازلي فيلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار
احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة
شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح
ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي
ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة
واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معها الفعل او
الترك ~~النظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية~~
فلا ضرورة في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو
الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني
بان للباري ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى
مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد
فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة موجودة
من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المتساوي
بل المرجوح بان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر
او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون بمشية العبد
بل بمحض خلق الله تعالى وح يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى
الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع قوله الرابع قد
ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل ما علم
الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى
تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا
في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم الله ان
فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع
البتة بقدرته واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء
الى الاضطرار غاية الامر انه يكون بالجاء لكن لا على وجه الاستقلال

والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان العقلاء من بعض الادلة
الى الالزام دون الاتمام ثم يرد الدليل بفعل الباري جل وعلا بانه فيه مع الاتفاق على
كونه بقدرته واختياره وتمكن دفعه بان الاختيار هو ما يكون الفاعل متمكنا من تركه
عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة
في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب
او الامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور
بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل
وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان لا يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد
لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا
مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله
تعالى اما ابتداء او بواسطة وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض
مندفع عنه **قوله** واما التمسك كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم
فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب او لا
وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة
الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده
الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء **قوله** الخامس لو كان
العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع
شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع
الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما
دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير
من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض
استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ورده
الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان
يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر
ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر

قوله وقد يستدل المتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته بوجوه
منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم
منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف
الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء
كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى ورد الاعتراض بمنع
امكان المعدوم مستندا بانه يجوز ان تكون خصوصية الابتداء شرطا او خصوصية العود
مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها
انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد
لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان
بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان
قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان
او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتبار ذلك الحكم
ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها فهي مختلفة
ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى
الاجسام والاعراض والشياطين من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني
واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلح
وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي
بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكين منه شرا من الكفر واقبح
ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان
والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ
لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عائد
الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان
بخلقه واعطائه وان كان للكسب للعبد مدخل فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار
والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان
المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شأنه استحقاق المدح
والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك

فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم
مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا
وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله تعالى الى
العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر بل من الله التعريف
والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
المعرفة والقصد والاهتداء والقبول ومن غلا وقع في هذا والاوجه ان يحمى
عن الكتاب ويبين ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف
فالاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في
نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع
لا تثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه
على التفصيل **قوله** واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة
يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام ودلالة
المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه
لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك
مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء
تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان
هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين
في نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك
كان دورا **قوله** منها ما ورد في معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا
المطلوب انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود
بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او غير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد
ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل
من دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا
وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء
وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل الخلقة في موضع المصدر كما هو
الظاهر فقد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك

وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان
العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والافعال
ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود
من الممكنات بتقدير وقضاء او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة
هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى
ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء
ما لم يخلقه فليس بقدر ولما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود ومتقيدا به اندفع ما
قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما
لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع
ولا بين جعل خلقناه خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر
لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة **قوله** ومنها قوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون لما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف
والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير
اي خلقكم وما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه
من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي
والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق
الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي
هو من الاعتبارات العقلية الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة ويفعلون الزكوة ويعملون
يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة
حتى صرح الامام بان مثال ما تنحتون وما يافكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يافكون
مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة
والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع **قوله** ومنها قوله تعالى هو الله الخالق هذه
آيات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع اعتبار وخفاء فلذا جعلها
نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير
الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان
الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا
اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى

سلكه نعم ان الله تعالى داخلة الاشياء فيشتبه عليك وجه قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان حيث حصر الانساء على الشيطان فاعلم ان دخله ان خلق النسيان واما فعل الانساء فمن الشيطان والفعل غير الخلق ونسبة العبد الى الاول لا يشاركه فيها الله تعالى الى نسبة الثاني اما الله تعالى لا يشاركه فيها العبد عند اهل الحق بعضهم عن هذا اتفق الفريقين من اهل السنة والجماعة واصحاب الاعتزال نسبة الافعال الى العباد مع اختلافهما في نسبة خلقها اليه ولولا ان احدهما غير الاخر لما تمشى هذا فتدبر لانه كمال ما سار له

الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله
تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق محتاج على
علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا
لها على طريق ثبوت اللازم ~~وثبوت الملزوم~~ اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي
اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللازم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه
ولهذا يستدل بالآية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه
لافعاله بنفي اللوازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال
الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم
الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى
هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء لا ينفي خالقا سوى الله تعالى على الاطلاق بل
بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء
الساعين في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع
النباتات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد
خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله
لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار
فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه
يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا
من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان
اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكنه مبني على وجهين على ان لا يكون
الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق
والامر خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل على الوجه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله
لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل وعلى وجه الذي
يقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا
ايجادا على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك
فلو كان هو موجدا له لكان خالقا قوله ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا
مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل صفة مكان

تحصيله

صفة فاذا وقع مفعولا الثاني من افعال العباد افاد انها بجعل الله وخلقه والمعتزلة
يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها
او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه
التأويلات عند المنصف قوله ومنها مثل فعال لما يريد هذه آيات تدل على
ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات
اتفاقا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما
يريد فعله عدول عن الظاهر قوله ومنها كل من عند الله هذه آيات مختلفة الاساليب
في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله
اي جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى ومشيئته
لان منشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان
يخفى على العاقل فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من
حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة واردا على سبيل الانكار اي كيف تكون
هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين
ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعما له ومرادة
له ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه موجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى
هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا
الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في
الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لي صدري
وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويلات القدرية
عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم القطعية قوله
ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله
ومشيئته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود
حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها
اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه قال صلى الله
عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا اخرجتنا من الجنة فقال
آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدره

على ما سأل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى على رضى الله عنه انه قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى
رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره
ومنها ما روى ابن عمر رضى الله عنهما انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شئ بقدر حتى
العجز والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع
وصنعته ومنها قوله عليه الصلوة والسلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضى الله عنه
كان النبى صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل له يا رسول الله
اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في
هذا الباب كثيرة واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم
استقلالا فافترقوا فرقتين قال ابو الحسين البصرى واتباعه ادعوا ان هذا
الحكم ضرورى مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم
وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم
ضروريا والحكم بضرورته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين
حركاته الاختيارية كالمشى على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية
كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا لان الاولى بقدرته وايجاده
بخلاف الثانية الثانى ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب
قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام
عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما فلولا انه موجد للفعل بالاختيار لما
الذى يحدث منه الفعل على وفق داعيته الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة
حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث
لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا
اذا رمى العاقل يذم الرامى لا الآجر الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب
القيام والمشى من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة صدورهما
من الاول دون الثانى واذا كان الفرع ضروريا والاصل بطريق الاولى الخامس
انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى

العلم

العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الجار طفر الجدول الضيق دون الواسع
القاموس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحاله المأمور ولهذا
يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يجدها
المنهى وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد باحداثه
والجواب ان هذه الوجوه لا يفيد سوى ان من الافعال المسندة الى العبد ما
هو متعلق لقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية
وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته
وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهى
والتمنى والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان
يفيد العلم الضرورى بذلك والعجب من ابى الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ
على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة
وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا
الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية
العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله
لاحدهما دون الآخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى
ضرورى وان حصول الفعل عقيب الداعى واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم
كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار الاعتزال
فخاف من تشنيع اصحابه انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضرورى
بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور
الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بان قدرة
العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم
الضرورى في الاول لا في الثانى لانا نقول لعن الاستدلال بالدليل المذكور
لا على بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب
الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن
يلزمه منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان
يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله
ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا
من الفعل والترك ولا يبين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان

يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا يبين فاعل القبح والظلم وفاعل ما
يوجب القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة
انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسئلة وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التعمية (التمويه)
والتلبيس وزعم بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص
الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبيا
والاوليا بالجنة ويعاقب الكفرة بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا
على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لأتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان
بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يأتوا به وفيه
نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح
الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره
الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك
الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد هذا هو المعنى بالجبر الذي
يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة
وبطلانه ضروري وان لم يلزم (وان كان) فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم
بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم بوقوع
اعتقاد الوجوب الاترى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت
دواعيهم فلو قدروا لأتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم ولهذا استدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية
وجزم الارادة قوله ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة على ان العلم
بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات
فمرجعها الى حجة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا
لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى
للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما
يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها
بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا
للمامور ولا يدخل في قدرته بل مما لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلا يستهجنون ذلك
وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الجواهر او الطيران

الى السما بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهوا وكذا الثواب والعقاب اذ لا
وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب فيحق ان يكون اقبح على الخليقه
كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة
الانبيا وانزال الكتب من السما اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان للعبد قدرة وارادة
تاثير في افعاله ويتوسل بمباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي
تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب
في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقرا والاحسان
وكفعل النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال
والاغوا وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها
الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجا التي لا تورث الا اللوم
والعقاب لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات
التي تظهر من اعضا العبد بقدرته وارادته والتي تظهر منها بقدرة الغير وارادته
كما اذا حرك زيد يد عمرو فحركها مع ان كلا منهما يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن
الكل انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
لقدرته وارادته وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على
من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل المرجح هو محض خلق الله تعالى على ان
من العبادات ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل
او امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما
يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية
كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان
فعل الله وتصرفا فيما هو ملكه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب
مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون
دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية
لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيحة كالظلم
والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه
بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح
ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا

موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر
الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته
وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى
فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها
لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند
كراهته وكذلك ينتظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى
لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان
فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله لكن المقدم حق والجواب ان ما
ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع
في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض
الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى
وقدره وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان
موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها
لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم و
يلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا
الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها
بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من جهلة العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب
حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول ويعمي
القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي
انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل او لا يرون ان كثيرا من
الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها اتفاقا ولا يتصف بها الا المحال
نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزم صحة هذه التسمية بناء على
اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض
الاجسام وكان قول القائل للخصم مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ثم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول
السني للمعتزلي آذيتني او ظلمتك او اقبل علي وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون
ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض

من يعتقد ان الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة قوله
واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر
وقد بينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ
الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم
السمعية على كثرتها في عشرة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الفعل الى
العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فلنبدأ من قوله تعالى الذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس
وقد عرفت ان هذا ليس من التنازع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا
بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى
فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان
الكل بقضاء الله وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال
ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي
ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار
ان يحل بالسامعين مثل ما حل بهم وللايقاظ والاعتبار بأحوالهم وكل هذا انما
يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث
الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله
تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا
من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون
والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما
كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم
في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث
كقوله حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى
ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء
الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن التسبب العادي
الى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه

الاسناد اليه مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا في غير
لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته و اما الخلق فانه بمعنى التقدير و اما الجعل فانه بمعنى
التصيير وهو لا يستلزم ايجادا محققا مثل جعل الدرهم في الكيس وجعل زيد
شريكا و اما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل
وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال
للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه
لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة
معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى
مذهب الجبر لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واخبرت
به وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون
القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد
وكان غاليا في البغض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره
واعلاء ذكره حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده
ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم
الافك ثم يقول انى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس
الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون
عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن
الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن
التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة
وهذه موانع عقلية خفية على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل
العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان
التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب
العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقتصر في الجواب على
ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وتمامه في ذلك دليل الداعي

الموجب

ثم في قلم القضا بما يكون شد جفتان التحرك والسكون

الموجب ودليل العلم المذكور ولذا نقل عن بعض اهل ذكيا المعتزلة انه كان يقول مما
العدوان للاعمال وان فقدتم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده
المواقف في عداده فلا مقول له عليه عندهم ليتحقق بينهم وقوع خلاف مراد الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال
لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي وانا اكون مع الشريك الغالب فوائد خاصة تشير الى ما ذكره
الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا
بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها الى الدلائل متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لا بد
لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن
قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان
ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد
واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما
متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق
بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي
عن النقصان ~~وان~~ واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا
الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات
متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر
الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد
باب الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره
والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم
في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد
لم تشقني فقال سل من يدقني والفعل له بقضاء الله قد كان شهر من اكثر الملل ان
الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل
الحق لما تبين من انه الخالق لها نفسها او الخالق القدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى
القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى
وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر

قوله فالقضاء والقدر

بمعنى الإيجاب والإلزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما
الإعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض
الآية وقوله تعالى إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح
فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء والقدر قالت الفلاسفة لما كانت جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع
الأول الواجب إياها وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مجتمعا على سبيل
الإبداع ممتنعا إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن أكثر وكان الجود الإلهي
مقتضيا لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول
تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الصور من القوة
إلى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة
على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا
بعد واحد كما قال عز من قائل وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر
معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الإلهي على سبيل التبع فإن الموجود إما خير
محض كالعقل والأفلاك أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم فإن المرض
وإن كثر فالصحة أكثر منه ولما امتنع عقلا إيجاد ما في هذا العالم مبرأ عن
الشرور بالكلية فإن المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة
إيجاده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وإن
كان مكروها غير مرضي قوله ثم لا خلاف في ذم القدرية قد ورد في صحاح
الأحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير
والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم
إياه وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد وليس بشيء لأن المناسب حينئذ القُدري بضم
القاف وقالت المعتزلة [ومنهم عضد الدين في المواقف] القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبتقديره
ومشيئته لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية
لا إلى ما ينفيه ورد بأنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الأمة وقوله
إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع [المحشر] أين خصماء الله فتقوم القدرية ولا خفاء

والتقسيم الخير والشر وفعل العبد

في أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله والشر إلى الشيطان ويسمونهما يزدان وأهرمن
وأن من لا يفوض الأمور كلها إلى الله تعالى ويفرز بعضها فينسبه إلى نفسه يكون هو
المخاصم لله تعالى وأيضا من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر
أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى ربه فإن قيل روي عن النبي عليه السلام أنه قال
لرجل قدم عليه من فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت فقال رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم
وبناتهم وأخواتهم فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال
عليه الصلاة والسلام سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتي وروى
الأصبغ بن نباتة أن شيخا قام إلى علي بن أبي طالب بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا
عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة
ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر فقال الشيخ
عند الله أحتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئا فقال له مه أيها الشيخ عظم الله
أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم
مكرهين ولا إليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك
لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد
والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن أولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها
إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل إلى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
إلا بهما قال هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
وعن الحسن بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم إلى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله
وتصديقه قوله تعالى وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قلنا
ما ذكر لا يدل إلا على أن القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه
وإرادته يجوز للعبد الإقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب
والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم المجبرة ولكن من
لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم أنهم يروجون باطلهم بنسبته إلى

الى امير المؤمنين علي و اولاده رضي الله عنهم وقد صح منه انه خطب الناس على منبر الكوفة
فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال
شمرت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي لا تؤخر حذرا لن يدفع الحذار ما قد قدرا
وانه قال للعبثري اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها
بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله
فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال للقدري
اقرا الفاتحة فقرا فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا
تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالات
قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين قوله فرع ذهبت
المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة او خارجا عنه
وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة
الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب
ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة
وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت
استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد من اصله والمعتزلة تمسكوا في
كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة
وحركة المتحرك بالآلة بمثل ما ذكروا في مسألة خلق الاعمال من وقوعه على
وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح
والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة والبناء والكلام والدفع والجذب
والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات اذ انها لا يظهر
ظهورها المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما
يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل
للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة
وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد
فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات
ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان
لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر

البطلان

البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل
الخطا في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب
التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الفعل والترك
انما يكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان
الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه آخر معا فحركته
اما ان يقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او
باحديهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لاولاهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع
استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر
انها يستقل باحداث حركة لذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه
بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب
عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير
للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة الفعل
واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصابه السهم حيا فجرحه وافضى
الى زهوق روحه بعد شهور وايام فهذه الروايات ولا لزم افعال وجدت بعد
ما صار الفاعل عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة
ما لا يشترط في القديمة وبان مبنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب
له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها
اصلا وانها لا يتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله انظر في الوجوه الاربعة
تقدير تمامها هل يفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم قوله المبحث
الثاني مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن
على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه الصلاه والسلام ان ما شاء الله كان
وما لم يشا لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والخنازير وخالفت
المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسوق حتى ان اكثر ما يقع من العباد
خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل
القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال

سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
والمقتضي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز
ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره
رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد وقد وقع
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته لكائنات انه خالق
لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة
لاحد طرفي الفعل والترك وعلى علم ارادته لما ليس يكائن انه علم عدم وقوعه فعلم
استحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة وقد اعترض
بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان
يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله
البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته والجواب ان هذا تمني لا ارادة
فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا
الباب فاظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قل لا ينفعكم نصحي ان
اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء
لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في
الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة
فيها تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون
وبوهمها مصنوعون ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد عامتهم بل يعترفون ويجري
على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم الجواب المقصود لهم في الجواب عن اكثر الايات
حمل المشية على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا وافترقوا فقالوا معناها
خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار ~~منهم~~ منهم ورد بان المؤمن ح يكون هو
الله تعالى لا العبد على ما زعمهم في الاسماعيين قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا
وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض
الايات دلالة على انهم لو رأوا كل اية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابو هاشم معناها العلم

بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك
وكذا ابليس ولا يؤمنون على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول
مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد
الكل لسبق الحكم بملاء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق
جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تاويلاتهم في المطولات وكتب
التاويلات ثم المعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله
تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني
ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما
لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان
بالمأمور به كالسيد اذا امر امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره
على الامر بنهب اموال له وكذا النهي فان قيل مأمور السلطان يتبادر الى المأمور به
معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا
بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان طاعة لان معناها
تحصيل مراد الله لوروده معروجوا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يلزم
مع علمنا بالارادة او لم نعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به واللازم
باطلان الملازم اجماع ورد بانه مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون
المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضي من المحن والبلايا
والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بحث بل هو الخلق والحكم والتقدير
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية
كفر وفيه نظر السادس الايات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على
من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله
لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من
شيء الاية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله
وكذبهم وآبائهم في ذلك وعابهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه
كذب صراح والجواب بانه لا يتصور منه الظلم لان ما يتعلق بالعباد تصرف منه
في ملكه فالآيات نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون

الا مراحا وليس فيهما انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه
واما نفي الامر والرضا والمحبة فلان اعتراف فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك
الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه
عنه ويعاقبه على الكفر ولا يرضاه وآما حكاية قول المشركين فلقصدهم بذلك الهزو والسخرية
وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال المعتدي استهزاء بالسني وقصدا الى الزام
لو شاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى
وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا لا كذبا وقد ثبت عذاب الاباء على تكذيبهم
لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في آخر الاية بنفي مشيتهم هل اتبعتم انه لو شاء لفعل
البتة ان الثالث هو الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية
ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج
من مات على الصبي والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود
بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى
ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم لينفعوني بل
لآمرهم بالعبادة وليتذللوا لي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى
العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان تمرض وافترى كذا في الارشاد لامام
الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الاية على عمومها
على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما
نملي لهم ليزدادوا اثما فيجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا لما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده
فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور
علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده
والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك
كان سيئة عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادا لان الارادة
والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة
بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى ليلزم المحال
واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي قوله
المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري مع انها لا يتصف
بالحسن والقبح بالمعنى الذي نذكره اعني المأمور به والمنهي عنه نظرا الى انها بخلقه

ومن آثاره فعله والى انها تفسير الخصم يتعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان
الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال او النقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم
وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك
بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق
فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ومبنى
التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع
بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن
وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بجب
جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهي عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة
محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود
الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاي فرق بين المذهبين
في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به
فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه
فالامر والنهي اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او
لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل
غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد
شرح مختصر الاصول قوله لنا تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح
ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة
الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء
ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب
واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان
الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا
واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا
شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان
لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة
ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجح بلا مرجح وفيه انسداد
باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام اليه ويتسلسل

وان لم يكن فيه ان ايجاب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم
المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة
التي شانها ان ترجح التخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة ومن
الوجوب الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب
الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى
مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثاله الحسن والقبح
ولا يقع التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الفرق ومنقوض
بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء
من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه
يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما
واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح
منه فلزم ارتكاب اقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو
الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض والا فمن المعاريض
مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء
الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فهما مما نحن فيه الرابع
لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن
غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما
كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع
المتنافيين في اخبار الغد كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام
الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه
حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ويجئ الاستلزام على الخصال
الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان
يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح
قبيح وان كل حسن او قبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب
في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبر نا قضية يكون مضمونها الاخبار عن
نفسها بعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به
الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في
صورة كلام غدي او امسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق خارجية ثم

يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة تحيرت في حلها عقول
العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سميتها مغالطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر
بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق
او الكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم
في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا
صادق وذاك كاذب ولا يبتنا قضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع
واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما الا ختلاف المرجع اختلافا
جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في التخصيصية التي هي مناط المغلطة
فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق حكما للتخصيصية لا حالا للحكم وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق
حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للتخصيصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين
لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وح فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق
والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم التخصيصية والآخر الى موضوعها لكن
الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال
الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف
الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل
الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى
العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو سلب
اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن
وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الآخر وجوديا ضرورة
امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيكون قائما به
فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع
واللاامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون
سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي
كاللاامكان الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي لعدم
اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي
للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عندنا المحقق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل

الاصلية وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته
وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا يكون
الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم
بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح
لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار
على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله
متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صادرا عنه او داعيا اليه
كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصادر والداعي
في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول قوله تمسكوا
بوجوه للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم العظمى
ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء
حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما
يبالغ فيه غير الملتين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم
وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان
كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق
المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة
غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق
الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق
الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير
المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل
غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق
وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري وعلى
ذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا
وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة
ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع
حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى

مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق
قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر
المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية
المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل
من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق
والانقاذ ممن لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو
المتنازع بل لاغراض الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان
العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه
يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه
وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع
فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي
والذم قال امام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح
الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه
وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في
القبيح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما
ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا
الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع ما امر به ايجابا
وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم
دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه
انسداد باب النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا
كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته
وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص
وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم
يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات
بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس
لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر جوابه
ولقوة هاتين الشبهتين ذهب اهل السنة من الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء
وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق

النبي صلى الله عليه وسلم وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة
ما هو في غاية الشناعة اليه تعالى من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب شكر كل
ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله تعالى
وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة
بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب
بالنظر الصحيح في البعض قوله المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا ولا
يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور
في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب
عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي
كلها قبائح وقد خلقها الله قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبائح لا
فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع
على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح
والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر
اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله
ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة
انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل وبمعنى اللزوم عليه كما في
تمكنه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه
المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز
ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقل فانه الحكيم الخبير
على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم
فلا يوافق مذهبهم لان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب
ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه
وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب
ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة
ما سميتموه واجبا له ادعاء من غير حجة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها
الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه
مع قيام الدليل على انه يفعله البتة قوله المبحث الخامس جعل اصحابنا جواز تكليف
ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان
الحكم

العقل

العقل بانه قبيح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان التكليف
ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق
بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكاليف ما لا يطاق
حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم
ايضا بلسان الحال حيث يحارسون بالعروق والاذناب وكثير من الاعضاء عند
عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والمشقة والتضرر لا القبح بالمعنى
المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين
عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم
ما لا يطيقونه ويذمونه على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من
جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف
للغرض العامة ومصالح العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله
عن الغرض واما لاشتمالها على حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقل فان قيل كلامنا في
تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف الاستهزاء كما في التحدي قلنا نحن ايضا
انما نعتبر احتمال الاستهزاء في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب قوله
والمتنازع يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم
تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف
ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراده ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فنقول
مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك
او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره
ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب
الحقائق وجمع الضدين اي النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه
يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد
فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على
سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد
مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها
في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا بالقدرة الحادثة
اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في
جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه

لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا اخفا
في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل فتكليف الجماد ليس بابعد من هذا لجواز ان يخلق الله تعالى
فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف
الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد من حيث هو جماد ثم الجمهور على
ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبنص الآية مثل قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومما يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام
الفريقين لم يرد على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر بعدمه وقوعه يلزم من
فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال
فهو محال لضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق
لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز
ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذا الكلام تتمة
في بعض كتبنا فتدبر ايضا واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء
هؤلاء وقوله فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها
ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق
وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به
متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة
معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو
سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح
هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من
علم الله منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه
لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نم انه لو آمن لزم انقلاب العلم
جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع
للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي
بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم
الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير
الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى انه لا يؤمن كابي جهل
وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان ليس هذا من المتنازع فلا يكون الدليل على ا
لتقرير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان

التكليف

التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد
فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا
ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه
ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين
نقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل
الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل
ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك لحصول عدم
الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان
وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار
للوصول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام
فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل
ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل
قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على
الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب
ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف قوله المبحث الرابع الغرض ما ذهب اليه
الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم
السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها
سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان
احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى
الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول حصول
ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله
ضرورة وح يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما
لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية
ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل
اليه ابتداء [illegible] الموجد بالاستقلال للكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن
ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة

المواقف

على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح
ان يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مفقود والله تعالى قادر من غير
شيء من الوسايط وثانيا بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات
قد لا يمكن الا بخلق وسايط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك وعن الثاني
وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا لا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار
لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم
والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك
والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما
تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله من غرض فمحل بحث قوله خاتمة ذهبت
المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر والفسق هو
التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك
لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء ان للافعال والتروك الشاقة تاثيرا في
اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب
واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله
جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو
مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك
مما لا يحصى وبدلالة المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم
افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا نثبت غيره والمخالف
لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء
بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل
على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة
المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء
اختياره واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق
اما على انه لا يقبح من الله شيء فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة
منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا لغيره محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشا

كاعلم

من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد في المنعم به
لائقا بحال المنعم عليه فان اماتة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا
ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل
ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون
الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير
لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا
في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى جزاء على الاعمال كيف
وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعم وكيف يعقل استحقاق ما لا
عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب
واللسان فيمن مات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق
الى ما شرع من التكاليف على ما حصل من علم المعرفة وعلم صفات القلب واحوال
الاخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم
الغرض فلا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكر بل قد قيل الغرض الابتلاء
وقيل شكر النعمة وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان
يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار
بمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له الولاية الوجوبية وكان التصرف
في خالص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ما ذكر تم نسبة اجارة والابتداء بها
رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الاف اجرة المثل والحق ان القول بالقبح
العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار
من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب دائم وان
كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث
يترتب عليه منافع لا يحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله
في معرض الثواب ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب
الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان متعينا لولا
هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليا لا يتخلل به امثال هذه الشبهة
وهو انه قد يستقبح العقل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت
عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة

وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى
هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس واليه الاشارة
بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجبت الملائكة من خلق آدم صلى الله عليه وسلم وذريته مع تبيين حسن
خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا اذا تاملتم فهذا
الاصل عليكم لا لكم والله اعلم **قوله** الفصل السادس في تفاريع الافعال قد جرت
العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال
ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه فصل تفاريع الافعال لابتنائها عامة مباحثه
على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق
قوله المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق
يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون
متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والاشارة اليه ويقابله الاضلال بمعنى
الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى
الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على
الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم
ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال
في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه أئذا ضللنا في
الارض اي هلكنا وقد يسند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا
القرآن يهدي وكقوله حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه
كثير نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية
والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك
كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو
المهتد ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من
تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله
عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك

فهي

عندنا
فهي راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق
وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح
منه المدح والثواب على الذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق
بالبيان ونصب الدلائل او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على
الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال اي الوجدان ضالا ولما
ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص
المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله عليه وسلم من بعض
معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى النعيم
والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره وتمكينه
والاضلال بواسطة ضرب المثل فيضل به كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي
الابتلاء والتكليف في يضل بها من يشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق
الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر
الحقيقة ولا تعذر وبعض ما هو اصرح من كلام الله تعالى يشهد لمتأمل بان اضافة
الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي **قوله**
المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية
والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا
خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس
ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست صالحة الى الطرفين على السواء ومن
اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي
ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص وبدنه تمنع بسببها صدور
الذنب عنه ورد بانه ح لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف
به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او
يقرب منها مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا
مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل
لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع
عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة
ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان

العبد يقطع عنده قوله البحث الثالث الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع
مدته وللآخر لها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم
قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان
يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا
يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول
ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حصوله
بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت
في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد
والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله ومصنوعه ورد بان القتل قائم بالقاتل
حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وانهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى
عقيب القتل بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس
بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى
افان مات او قتل لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان
الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو
من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش
الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى فيه لولا القتل فزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل
لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل هالك
يستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود
الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر
ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه الصلوة والسلم الا يزيد في العمر الا البر
اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمره معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه
كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه وبان المراد امثاله
واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال ان المراد بالزيادة والنقصان
بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة
في صحيفتهم فقد يثبت بها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب
علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

او

٢٠٧

او بالنسبة الى ما قدره الله من عمره لولا الاسباب المؤدية الى الزيادة والنقصان وهذا يعود الى
القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله
لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع
عليها اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف
تقتضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم
والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل
المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة ج باخبار
الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني بمنع قضاء العادة
بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم
يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدرة لله تعالى مغيرا لما علمه وهو محال والجواب
ان عدم القتل انما يفرض على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا نم لزوم المحال
وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير
للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى
كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد
لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ
وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه
ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون فيرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام
المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل ام
على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد
وقد قال بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع اللزوم الثاني لجواز
ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل في نفسه
وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان علم قتل المقتول سيما مع تعلق علم
الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان
قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر
لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد
وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر

من اجل اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين
وآجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات **قوله** البحث
الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى
الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره
ويخرج ما لم ينتفع به وان كان المسوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن
من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد
يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى
بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى
ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق وكذا
اختاروا في تفسيره المعنى المصدري التمكين من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع
ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن
فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا
وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم
تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج
رزق الدواب بل العبيد والاماء مع الاخلال بما في مفهومه من الاضافة الى
الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في
التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير
الانسان بطريق التغليب لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع ومع خروج ملك الله
ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني
للمفعول اي الارتزاق وعلى لما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وجب
لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولهم
ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا
انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما
فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم ولا العقاب
عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في
مباشرة الاسباب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب
وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من

عن

عن ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا
قوله البحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون
غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان والنقصان
عنه فيكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس
وبما له فيه اختيار كاخافة السبل ومنع البيايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا
الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد
توليدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان **قوله** البحث السادس لا نقول
بوجوب شيء على الله تعالى كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها فلنعد منها عدة الاول اللطف
وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب
او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات
واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله
لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت
ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها
او يقرب منها لكان غير مريد لها فهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأمور به
مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمأمور به وبعض
الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المأمور به مرادا
وغرضا ويتعلق ببعضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب
منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية
وكذا التقريب ولا نم ان اتخاذ القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما
يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على
المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه
الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل
ومن هو عالم ان لا قضي للطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر والفاسق
لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل
ما هو لطف في ايمان زيد لطفا في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف
في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل

مبني على انتفاء مشية الله تعالى وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيأتي في اواخر سورة الانعام وحملها على
مشية القسر والالجاء اجيب انه لعدل عن الظاهر التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى
كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا لا انه لا يدل على ان تعليق الامور بمشية الله تعالى كذب
بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية
بين مشيته ورضاه وامره على ما قال حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله
امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث
لا يطيع البتة لان ذلك اتباط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى
انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد
معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم
وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف ومنها الثاني العوض وهو نفع خال عن
التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام وما يجري
مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع
المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب
فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزال الآلام على العبد وبتفويته المنافع عليه
لمصلحة الغير عليه كالزكوة وبانزال الغموم التي لا يستند الى فعل العبد كالغم
المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف
المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبأمر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي
والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع
من غير اضطرار العباد الابتلاء لم الاحتراق حين القى صبي في النار وألم القتل
بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيهما بطريق جري
العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض
واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازنة لظلم الظالم على الاوقات
المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
عقيب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه

جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات
المتتالية كيلا ينقطع المه وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع
ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة
فيخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي
الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر
او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم
للمعتزلة في بحث الآلام والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها ان
الالم ان وقع جزاء للسيئة فهو عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اعطاه الله من حسناته
المظلوم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم
ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان
كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله
كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فمثل الوالد عند القاضي وعلى الله تعالى
عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي اغراء على ايصال تلك المضار
فاخذ العوض منهما يكون ظلما بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه
وللقاضي ما ورد في الحديث من انه يأخذ الجماء من القرناء وما ثبت في الشرع
من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطع
مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها يكون بايفاء العوض من عنده واما
التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع
الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق ومنها الالم
اذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتألم قلبه ومنها ان
الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه
مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لا على الظالم
ومنها انه اذا استوى اللذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه يتعين اللذة
ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم
بل يتخير بينهما كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه
عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي لا كالثواب اذ لو انقطع لاغتم
بانقطاعه فيثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام
لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء يستحسنون الآلام لمنافع

منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر التعظيم فلا يتعين بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض حق المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا يقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا يمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على التنقيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم اولا وعلى تقدير الجواز هل يحسن الآلام ويحسن الحسن لمجرد العوض كما هو رأي ابي علي بناء على ان العوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطاف للمولم في الزجر عن القبيح وللغير ايضا بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو رأي الصيمري حتى ان الايلام من كلام الاخيرين كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال ان المستحق اللازم مزية على التفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يتوقف من تفضله فان قيل هل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقتة يتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله تعالى عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستخدامها للمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان الآلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنت لالتزام اعواض تزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير انه يقول الكافر

يا ليتني كنت ترابا تكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفرة والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب

قوله الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي مقصد السمعيات على التفصيل

قوله الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله فهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة فلم يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان من المعلوم ان من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته

قوله الخامس الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده الكافر ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب وافعال الفعال المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة

والملاطفة لاضدادها قلنا ذاك بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما هو في حكيم يحتاج
الى طاعة الاوليا ورجوع الاعدا ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه
الاقدار ويكون لشي بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة
وانتفا الصارف يجب الفعل ورد بان ذاك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم
عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين
هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول بوجوب شي على الله تعالى وان ليس
الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده
لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام
والمحن والافات الثاني يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد
ما هو اصلح لعياله ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الاذى في
التعب اجيب بانه يلزم ح ان لا يجب عليه شي مما هو كذلك فان قيل يترتب
عليه ثواب يربي عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان
يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح
لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا اخفا في
ان الاماتة او قطع الدواب ثم سلب العقول اصلح وايضا اذا كان تكليف
من علم انه يكفر اصلح مع انه يتخير مشقة فلم لا يكون انفاذ من علم انه يعود اصلح
مع انه يتخير راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل شكرا
لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى
غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد
فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرة
فيما اذا زاد من الدوا على القدر الذي فيه الشفا اجيب بانه لا يعقل ان
يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدوا للشفا انما هو
بطريق جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدوا حتى لو غير
العادة وجعل الشفا في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع متعدد والزيادة في الدوا
ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر
من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في
دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة يزيل الصحة والاعتدال

بخلاف

ويرتدعوا عن المساوي

اي لا يلزم بدون الارادة المتصور

بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد فكل صلاح الى صلاح
يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد
عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب
المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر
يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وان
لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان يكون اماتة الانبيا والائمة
المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرية المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده
وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد
بعد الاسلام فلا اخفا في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل
بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك
بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين قلنا ... اصلح
له ولهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل
انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون
وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف
لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما الثامن اجمع
الانبيا والاوليا وجميع العقلا على الدعا لدفع البلا وكشف الباسا والضرا
فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم
التاسع ان اعطى ابا جهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف
فقد سوى بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ابي جهل لعنه الله في الانعام والاحسان
ورجع فضل النبي صلى الله عليه وسلم الى محض اكتسابه من غير امتنان وان منع ابا
جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على
ما هو اصلكم الفاسد العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن
لله تعالى خيرة في الانعام والافضال وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق
ما يشاء ويختار ويختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر
من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة
طريق الرشاد قوله الفصل السابع في اسمائه معظم كلام القدما

لا يخفى انه ذكر فيما اورد
المقصد الخامس من الفصول سنة

٢٠٨

في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى ورجوعها الى ما له من الصفات والافعال والكثير
توضوا اذ كل ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى
وكون اسماء الله تعالى توقيفية قوله المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع
لمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل
والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع
الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء
في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما
ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال
على الوجود اى الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا
يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات واما التسمية فغير
الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون
بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم
الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى
للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا
نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة
فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين
ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير
الذات لكانت حادثة فلم يكن للباري تعالى في الازل الها عالما وقادرا ونحو ذلك
وهو محال بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق
بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في
الغمد بمعنى ان من شانه ذلك لان الخالق حينئذ معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فكقوله
تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي
واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة
للنبي عليه الصلوة والسلام بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه
دال عليه ووضع الكلام على ان يذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا
زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما

في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى
الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى
تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن
ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس
الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في
قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام
التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليس عنده
من آلات السلطنة واسبابها شيء فيقال انه قنع من السلطنة بالاسم على ان في تقريرهم
اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام
دون اساميها بل ربما يدعى ان في الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى
الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك
ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم
بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه اعجمي او عربي ثلاثي او رباعي
والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان
متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها وقوله عليه الصلوة والسلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مع القطع
بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع في نفس اللفظ بل مدلوله
ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر
ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا
كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو
الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالايات والحديث مما لا يكاد يصح
لان النزاع ليس في ا س م بل في افراد مدلوله من مثل زيد والسماء والارض
والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى
انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله وانقسامها الى ما هو عين
او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان
لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج
الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من
حيث انه مدلوله وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان

ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء
مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات لانه يرد
اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد
بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ
الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد
فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع
للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها
اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا
خفاء في ان المدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال
بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر
بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا
زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب وحتى ان كل كلمة فانه اسم
موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا
لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى
فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد
بعض افراده كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤه كالناطق
او عارض له كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف
واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره قال المبحث الثاني الاطلاق
في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع
وعدم جوازه لورود منعه واما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان
هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز
وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل
الامام الغزالي رحمهم الله فقال يجوز اطلاق الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على
الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما
للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما للاله عند النحاة وقد اوردنا
تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم
بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه

من الخطام اي بلا باسما الزمان والمكان والالة ولعل المتكلم متى كونها صفات وان كانت اسما

فالباري

٢١٢

فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي
وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على
الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال
امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي
والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب
العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى
ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك
قلنا لما فيه من الايهام لشهرة اشتمالها على خصوصية يمتنع في حق الباري تعالى
فان المعرفة قد يشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه
والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك
حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهي اعمال الفكر والروية وما فيه
ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان
قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع ورود الشرع بها كالماكر
والمستهزئ والمنزل المنى والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة
الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام
والسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب قال
المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا
باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات
ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه
عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله
فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام
اللام ومشتقا من الوله وهو التحير او من لاه يليه اذا احتجب وولاه يلوه اذا
ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي
الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع لتفهيم المعلوم بالموضوع له ولا سبيل للعقل
الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه لا يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه

لفظ خداي مركب من خود بمعنى الذات ومن آي بمعنى الكائن فاعل من آمدن ومعناه الموجود من ذاته وحذف الياء ... واصله ... وحذف ... كثيرة الفارسية

عي

فات

يلزم معرفة الموضوع بوجه من الوجوه لكونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع لا يكون
هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة وأما الاستدلال بأن اسم الله تعالى لا يكون
للاحسان والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبأن الاسم العلم انما يكون لما يدرك
بالحس ويتصور في الوهم وبأن العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري
تعالى وبأن العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشارك في النوعية والجنسية فلا
يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا
حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه
التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء
المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه
واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة خارجة عن التسعة
والتسعين كالباقي والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق
والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم
والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والكفيل
والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر
الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج
الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارات
العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع
والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد
ربما لا يكون لنفي الزيادة بل الغرض في الزيادة التفصيل مثلا الثاني لعل قوله
من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان
يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات وان لهذا القدر
من علمائه الجنة كافل مهماته من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يتحقق ما سواه بهذا الشرف وان
كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات
عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه يعرف
الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين
وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فيها لا يعرفه بعينه الا

استأثر استبد واستقل

بني او ولي الثالث

بني او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في تسعة وتسعين والرواية المشتملة على
تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين
ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى وتر
يحب الوتر اي جعل الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة
لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة
وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليها
الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد
والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء ينبغي ان
يذكرها بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما مر من ان كل المالك وذو الجلال
والاكرام وقيل حفظها والتأمل في معانيها والله اعلم

المقصد السادس

في السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء
والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة **قوله الفصل** الاول في النبوة
وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة
الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه
عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة **قوله** المبحث الاول
النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يختص بمن له
شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة
عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان
الرسول صاحب الوحي بواسطة جبريل والنبي هو المخبر عن الله تعالى بالكتاب او الالهام
او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح
لا يحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه
وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي
فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة
الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند
تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير

اهتدى العقل إلى مواقعهما ومنها بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارهما التي
لا يفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الأخطار ومنها تكميل النفوس
البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع
الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى
الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن ومنها
الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا
عن السيئات إلى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى
والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل أن النظام المؤدي
إلى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل إلا ببعثة الأنبياء
فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه
سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية وإلى هذا ذهب جمع من
المتكلمين بما وراء النهر وقالوا إنها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل
أن لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة
الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها إلى ما
ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الأغذية والأدوية التي لا يتميز عن السموم
المهلكة إلا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا يفي بها الأعمار وخلق الأبدان
التي ليس لها بدون الغذاء إلا الفناء وخلق نوع الإنسان المفتقر في البقاء إلى
اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الأنبياء وخلق العقل المائل إلى المحاسن النافر
عن القبائح الجازم بأن شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها
من الامتثال والاجتناب وأنه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر إلى
بيان ممن أوجده ودعا إلى الإتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالمجمل
من الخطاب فخلق العقل مائلا إلى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب
في كونه دليلا على الأمر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى
إذ لا معنى لهما سوى الدعوة إلى المباشرة والامتناع وكما في جعل بعض الأفعال
بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من
الشارع لكان في ذلك إباحة ترك الواجب وإباحة مباشرة المحظور وهو خارج
عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وأمثالها أنه لا بد من البعثة ولهذا كان

والسياسات صح

في كل عصر للعقلاء نبي أو من يخلفه في إقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين
بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب
أسباب المعاش وخلو أكثرهم عن صناعة النظر وجلافة الذهن وعلى الفلاسفة
المتشبثين بأذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة
عقولهم ودقة أنظارهم وإقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الإلهية والعلوم
اليقينية والتحير في ترويج أمثال هذه المقال توسيع مجال الاعتزال فإنهم
لا يعنون بالوجوب على الله سوى أن تركه لقبحه ~~هذا المقال~~ مخل بالحكمة ومظنة
لاستحقاق المذمة فالحق أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح
تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث
واجتماع أسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو
أعلم حيث يجعل رسالاته قال وللمنكرين المنكرون للبعثة منهم من قال
باستحالتها ولا اعتداد لهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب
برهام ومنهم من التزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري
وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك
على أفعاله وأقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف
ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة تكون لها
ملة ونحلة فبالجملة للمنكرين شبه الأولى أن البعثة تتوقف على علم المبعوث بأن
الباعث هو الله تعالى ولا سبيل إلى ذلك والجواب المنع لجواز أن ينصب دليلا
له أو يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهي للبراهمة أن ما جاء به النبي إما أن يكون
موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وإن لم يكن نبي أو مخالفا له قبيحا عنده
فيرد ويترك وإن جاء به النبي فإنما كان لا حاجة إليه فإن قيل لعله لا يكون حسنا
عند العقل ولا قبيحا فلذا يفعل عند الحاجة لأن مجرد الاحتمال لا يعارض منجز
الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب أن ما يوافق العقل قد يستقل
بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد وقد
لا يستقل ~~بمعرفته~~ فيدله عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم
فيدفعه النبي أو يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون
حسنا يجب فعله أو قبيحا يجب تركه هذا مع أن العقول متفاوتة فالتفويض إليها

مظنة التنازع والتقابل ومفض إلى اختلاف النظام وأن فوائد البعثة لا تنحصر في بيان
حسن الأشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة أن الحكمة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث
لا يليق بالحكيم إذ لا يشتمل على فائدة للعبد لأنه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة
ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وأيضا فيه شغل القلب عما هو غاية
الأعمال ونهاية الكمال أعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب أن
مضار التكليف قليلة جدا بالنسبة إلى منافعها الدنيوية والأخروية الظاهرة لدى
الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن أسرارها الخفية وإذا
تأملتم فالتكليف صرف إلى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لأهل
الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة أنا نجد الشرائع مشتملة على أفعال
وهيئات لا يشك في أن الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما نشاهد في الحج والصلاة
وكغسل بعض الأعضاء للتلوث ببعض آخر إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون
العقل والجواب أنها أمور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا
لنفوسهم وتأكيدا للملكة امتثال الأوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها
إلا الله والراسخون في العلم وقد استنار لها بعض الخائضين في بحار أسرار الشريعة
الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسيأتي أجوبتها قال المبحث
الثاني المعجزة مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير
للإظهار ثم أسند مجازا إلى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية
إلى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر إمام الحرمين بناء
على رأي الأشعري أن ههنا تجوزا آخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل
في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وإنما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى
أن عجز الزمن إنما هو عن القعود بمعنى أنه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو
تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة اضطرارية والمعجزة في العرف
الخارق للعادة المقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وإنما قال أمر ليتناول
الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه كعدم إحراق النار ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه
من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات
الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء

حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الإمام الرازي وفيه
نظر أما أولا فلأنه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن
أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه وعن أن يقول معجزتي ما ظهر
في السنين الماضية فقد صرحوا بأنه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا
عما إذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بأنه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ أبو الحسن
هي فعل من الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الأصحاب
هي أمر قصد به إظهار صدق من ادعى الرسالة وأما ثانيا فلأن القوم عدوا من المعجزات
ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به إظهار الصدق قبل الدعوى ك
إظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك وأما ثالثا فلأن المعجزة قد تتأخر
عن التحدي كما إذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهر ويمكن الجواب عن
الأول بأن ذكر التحدي يشعر بالقيدين فإن معناه طلب المعارضة فيما جعله
شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الإتيان بمثل ما أبداه تقول تحديت فلانا أي
باريته في الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة أي باريته وبالتحدي يحصل ربط
الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى
الرسالة وظهرت الآية من غير استشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي أن
يقول آية صدقي أن يكون كذا وكذا ولا يحتاج إلى أن يقول هذه آيتي ولا يأتي
أحد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني
أن عد الإرهاصات من جملة المعجزات إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون
على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي إذا كانت متقدمة فإن ظهرت
منه فإن شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه الصلاة والسلام حيث أخبر بذلك
بعض أهل الكتاب والكهنة فإرهاص أي تأسيس لقاعدة البعثة وإلا فكرامة
محضة وإن ظهرت من غيره فإن كان من الأولياء فكذلك أي إرهاص أو كرامة وإلا
فإرهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله والد النبي وكما إذا ظهرت على من ادعى
الألوهية فإن الأدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ولهذا جوزوا
ظهورها على يد المتأله دون المتنبي وعن الثالث أن المتأخر إن كان بزمان يسير
يعتد مثله في العرف مقارنا فلا إشكال وإن كان بزمان متطاول فالمعجزة عند
من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فإنه إخبار بالغيب لكن العلم

بان يتراخى الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهي
لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرائع
ناجزا لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بيّن الاحكام وعلّق التزامها بوقوع
ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان
لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة
قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق
ليست بمعجزة وكذا ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد
بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم مطلب واما
امكانها فضروري [وقالوا] قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات ان تجويز خوارق
العادات سفسطة اذ لو جاز ذلك لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا
والمدعي للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها
على تقدير ثبوتها انما يثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد
اليقين لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس
الآحاد ولانه لو افاد [لافاده] خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر فعند
نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان
لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد لا الكل لانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه
حصول اليقين واثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد
بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة
بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابتداء
خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر
وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب
وعن الثاني بان التواتر احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع
انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب مطلب واما وجه دلالتها اي وجه
دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة التصريح بالتصديق
لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما
اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم
فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث
مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير

ارتياب

ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع
انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في
العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من
المثال انما هو بالمشاهدة من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
والتقرير دون الاستدلال ولا مدخل للمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين بها اذا
فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه ثم جعل
مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب في ساعة ففعل فان قيل ههنا احتمالات
تنفي الدلالة على الصدق والجزم وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر
من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج بدنه او لاطلاع منه
على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة
او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك
من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله
تعالى اجراءها او تكرر عادة لا يكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى
نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه
الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلاء كلمته او لخوف
او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع
الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو
المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا لمكلف او اجابة لدعوته او
معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن توضيحه او النظر والا[جتهاد]
في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله
تعالى يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات فكون المعجزة بمنزلة صريح
القول من الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بالدليل السمعي للزوم الدور ولا بدليل العقل
لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع
في حيز المنع فالجواب اجمالا انا لا ننكر احتمال التجويزات العقلية الا انها لا تنافي العلوم
العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من
غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال
المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله

ها ان المدعي صادق في نفس الامر بعد لا يوجب صدقه في استحالة الكذب اخبار الله تعالى م

وتفصيلا اولا انا بينا ان لا موثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احيا الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من فعل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجز قد يكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره وبتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكلامهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه فتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه الصلاة والسلام والطب في زمن عيسى عليه الصلاة والسلام والموسيقى في زمن داود عليه الصلاة والسلام والفصاحة في زمن محمد عليه الصلاة والسلام وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم نجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على التصديق من الله تعالى القائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا لغرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات فهذا ما قال القاضي ان اقتران المعجزة بالصدق واحد العاديات فاذا جوزنا الخرق اي عدم جريان العادة في اصل المعجزة عن اعتقاد الصدق وجوزنا اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا استحالة العلم بصدق الكاذب ومن قال باستحالته عقلا كالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدليل على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم الاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والعلم بديهة لا بحاجة للتسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشاء الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشأني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت ومحصوله انه يعتبر الخلق فيه انشاء لا احتمال له واما لو تمم لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال

قوله خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة بطريق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه ومن شاهد وخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام وكاخبار موسى عليه الصلاة والسلام بنبوة هارون ويوشع عليهم السلام فما ذكره امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الاول الذي لا نبي قبله وا... ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما سنبين ان شاء الله تعالى قوله المعنى الثالث من طرق الفلاسفة فهم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وببعثه المعجزة لكنهم يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد ان يخبز هذا لذاك وذاك يخيط الآخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا يحصر من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبلها تلقى الكل واستحقاق طاعة وانقياد ولولا ذلك لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويرجعونه في مواقع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث من الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في

مثل ~~...~~ تعدد بنا

لا يتم المطلوب

في

ولو بواسطة العقل الاول

البشر وغيره انه يكون كاملا في قوتيه النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة فينبغي
ان تكون النفس القدسية لصفا جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات
ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة بحيث يكون
بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من الدفعة اذ لا بخل هناك ولا احتجاب
وانما المانع من انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم
العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا
يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى
العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنها فيختصون بالخواص خصائص هذه القوى
وبمشاهدة الملك بهذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور
خوارق العادات قد يوجد لغير الانبيا فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك
وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية
وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته التحدي يصير خاصة حقيقية واما التقرير في المعجزات
فاجمالا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ الافعال
غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او
حاصل لها بالاكتساب على ما سمعنا ان اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس
بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبيا وكرامات الاولياء ثلث
بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول
الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه
من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس
السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها
وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان
علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال عن قيد الهوية وخصوص الوقتية
والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي اما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة
على ما قرر الحكما واما لارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم وعلى
اتصال النفس بالمبادي العالية ضروري وانها مستعدة لفيضان العلوم عليها
بحصول القوة لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة
تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور
لان القبول لكل صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات وافعال يعجز عن

[Margin: لا خصائص]
[Margin: البدنية]

امثالها

امثالها امثال حدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب
مدن فاسقة وانفجار المياه من الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة
النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان
يكون لبعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية
العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير
معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط
الفاسدة وتحليل المواد الرديئة عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوجة
الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية
واستتباعها القوى الجسمانية التي شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك
بل لا يبعد ان يكون هذا في حقهم اولى واقرب منه في المرضى لكون احتياج
المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة
المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية
لحفظ الرطوبات التي بها تتقوى الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض
المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء
عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند
مشايعتها للنفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات
دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد
صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج
بل في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا تكون متأدية اليه من طرف الحواس
الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة
شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا
قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يعصيها المصورة
ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم
الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة
سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في
سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان
وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر
عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون
النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد

عليه السلام

[Margin: ج]
[Margin: واللذات الروحانية بالانوار القدسية التي تقوم مقام الغذاء كما اشار اليه النبي عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني]
[Margin: هذ]
[Margin: بحيث لا توجد في الحس المشترك كما لا توجد في الخارج]

مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادي
العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة
علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع
كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما يكون به النظام
على وجه الصواب فيجب ذلك عنه عن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك
انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي
المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير
الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي محل الضرورة للبقاء والتمهيد
نظام الخير واساس للمنافع كلها وكيف لا تجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق
بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون
هذا فهي بالجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة
اراد تبقية النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية اراد تمثل النظام
في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجوب انتظام الكامل ولهذا افصح
عن المقصود بعض الافاضل حيث قال ان المدبر الذي يسوق النوع من النقصان
الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل
النظام وينتعش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي
خلقوا لاجله قوله المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق
ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى
وحجتنا انه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي
لما بينا اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح
والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر
افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد
فالتكلم في الانواع الثلاثة اما النوع الاول ففيه ثلاث مقامات لبيان اعجاز القرآن
ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه وسلم تحدى
بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية وحمية الجاهلية
وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط

نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقاتلة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون
المبالغة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي
وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال
انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة
وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فهو ان الجمهور على ان اعجاز القرآن
بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه
فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية
وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدا والمعاد ومكارم
الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية
والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف
همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم
او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم
او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه
كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه و
المعتاد ان كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما
حاولوا ذلك ازال الله عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع
بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة وثانيا بان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين عند جمع القرآن كانوا
يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله عنه
قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان
كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها
شبهة من نفى قطعية الاجماع وخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد
العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم
قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية ان الجمع بعد النبي عليه الصلاة والسلام
لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز
عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث
لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام
العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل لسلامته عن الاختلاف والتناقض

وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل بإخباره عن المغيبات ورد
بأن حماقات مسيلمة ومن يجري مجراه أيضا على ذلك النظم وبأنه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء
عن الاختلاف والتناقض ولا يشتمل كلام أحد على العلوم والمعارف والإخبار عن
المغيبات لا يوجد ذلك في قليل من الآيات فإن قيل لا يظهر فرق بين كون الإعجاز بنظمه
الخاص وكونه ببلاغته النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الإعجاز بالأمرين
جميعا مذهبا ثالثا منسوبا إلى القاضي على ما قال إمام الحرمين أن وجه الإعجاز عند القاضي
اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال
لأحدهما إذ ربما يدعى أن بعض الخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لا ينحط
عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للأوهام وربما يقدر نظم ركيك يضاهي
نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما أدراك ما الفيل له
ذنب وثيل وخرطوم طويل فلنم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة أعني البلاغة
سموا التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وأن ينبئ عن المقصود من غير خلل قال
وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الإعجاز هما الإخبار عن قصص
الأولين من غير سماع وتعلم والإخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية
قلنا معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب إذ لم يعهد
كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا أيها الناس ويا أيها
المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وأمثال ذلك ومعنى الثاني أن يكون نظمه بالغا
في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى
النظم على الأول ترتيب الكلمات وضم بعضها إلى البعض وعلى الثاني جعلها مترتبة
المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر
إن النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام
ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الأول أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته
ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم
تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك
الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لأنه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة
كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الجن والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا

فإن

الغدق الماء الكثير ومغدقة اسم فاعل من أغدق والمثمرة للصيرورة أي صارة ذات ثمر شبه القرآن بالشجر الذي أصله ماء كثير وعروقه في الماء وأعلاه

فإن ذلك كالامتناع والاستظهار بالمعتبر في مقام التحدي إنما يحسن فيما لا يكون مقدور البعض
ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك فإن قيل لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة
لكان ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات لكونه أبلغ في خرق العادة والمذهب أن
الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ وأن بعض الآيات في باب البلاغة
أعلى وأرفع كقوله تعالى يا أرض ابلعي ماءك الآية بالنسبة إلى سورة الكافرين مثلا قلنا
هذا أوفى بالغرض وأوضح في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية
مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة إلى أن يأتوا بما يوازي أو
يداني أدون ما أتى به وأهون ما أبداه ولما تم المقام الثالث فأشراف العرب مع
كمال حذاقتهم في أسرار الكلام وفرط عداوتهم للإسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا
ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه إلى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا
من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بأنه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء
وأن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أسافله لمغدقة وأعاليه لمثمرة فآثروا المقارعة
على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وأبى الله إلا أن يتم نوره على كره من المشركين ورغم
المعاندين وحين انتهى الأمر إلى من بعدهم من أعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا
مطاعن ليست إلا هزأة للساخرين وضحكة للناظرين منها أن فيه كلمات غير عربية كالإستبرق
والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح أنه عربي مبين ورد بأن ذلك من
توافق اللغتين أو أنه ولأنه عربي النظم والتركيب والكل عربي على سبيل التغليب ومنها
أن فيه خطأ من جهة الإعراب مثل إن هذان لساحران والذين آمنوا والذين
هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك
وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة ورد بأن كل ذلك صواب على ما بين في علم
الإعراب ومنها أن فيه ما يكذبه حيث أخبر بأنه لا يتيسر للبشر بل الإنس والجن الإتيان
بمثل سورة منه وأقل السور ثلاث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بأن هرون
أفصح منه مقدار إحدى عشرة آية منه وهي قوله تعالى رب اشرح لي صدري ويسر لي
أمري إلى قوله إنك كنت بنا بصيرا ورد بأن المحكي لا يلزم أن يكون بهذا النظم بعينه
على أن المختار عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال أو عشر من الأوساط ومنها
أن فيه متشابهات يتمسك بها أهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بأنها
لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولعلو شأن العلماء بالرجوع إلى الراسخين

عربية ... قوانين اللغة سليمة عن التنافر بعيدة عن البشاعة عذبة على ... العذبات سلسة على الأسلاك كل منها كالماء في السلاسة وكالعسل في الحلاوة وكالنسيم في الرقة ولله در شأن التنزيل لا يتأمل العالم آية من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصر سكاكي

قوله لان مدار الشعر التخييل على الكذب اقول ان اراد به حقيقة الكذب فلا شبهة في بطلانه اذ لا يشك عاقل في ان مثل قوله الخمر ياقوتة نسبة لها ليس مما يعتقده عاقل فكيف يتصف بالكذب الذي صفة الحكم بمعنى الايقاع وان اراد صورة الكذب فلا نم كونها غير لائقة بالنبي عليه السلام اذ كان فيها فائدة من الترغيب والترهيب فان القران والاحاديث مملوتان بالمتشابهات التي ظواهرها غير مرادة وغير مطابقة للواقع وانها ظهرت في يد النبي الفائدة التي قصدت باظهارها وكونها في صورة الكذب لم يمنع عن اظهارها لفوائدها فلم لا يجوز ان يكون كذلك في صورة الشعر والدليل العقلي لا ينفيه حاشية ابن الخطيب على حاشية التجريد

في العلم ومنها ان فيه عيبا للتكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورتي الرحمن والمرسلات ورد بانه انما يكون من محاسن الكلام على ما تقرر علما البيان فيما وقع منه في القران ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع بين اصحاب القراءة ما يربى على اثنى عشر الفا ورد بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقرير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني علم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو في الاية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا ادم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد اثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين

ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتغليب باب واسع قوله النوع الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وابرهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما اشير اليه بقوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القران كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله فاتوا بسورة من مثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عليه الصلاة والسلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى وبا ستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الاتها فيتميز عن السحر والكهانة والتنجيم وامثال ذلك قوله النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عليه الصلوة والسلام على خلاف العادة تربى على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وينقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي ينقلب في ابائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا مقطوع السرة واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني كاستجماعه للغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه

مستجاب الدعوة على ما دعا له ابن عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار
امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه
الاسد ودعا على مضر بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف
عم الكل فمنع الله القطر عنهم سنين ودعى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار
بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه وكلام الذئب وكمون الاوثان وسجدة الليلة
ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر واطلاع
الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع
الخلق الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى
المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة
ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام سعيد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب ووهب ابن اوس بقوله العجب من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا
يجيبونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومن ثم وقد يستدل
ما سبق معولا عليه في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والجاحد وقد
يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا لطالب الحق وتعليما الاول انه قد
اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات
العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم
العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة الثاني ان من
نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات
والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا
وضعا الهيا ووحيا سماويا وان المبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب
مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره محاربا لاهل الارض حاكما وساطعهم
واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل اراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم
دولهم واظهر دينه على الاديان وزاد على ممر الاعصار والازمان وانتشر
في الافاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يقدر الاعداء
مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم
غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره على اخماد شرارة من ناره
فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما
كان الناس الى من يهدي الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم

الامور

الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق السبل
والخلاف في الملل واختلال الدول واشتغال للضلال واشتغال بالمحال
فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطي
الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة
البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد
ولا مولود وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال واخبية الخيال والجبال افيليق
بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر
الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير محمد بن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي ابن كلاب بن مرة
بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل
التحيات الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة
الى العربي المشهورة فيما بين اممهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس
جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد
الاخبار عن انزال التورية على موسى عليه السلم بطور سينا والانجيل على عيسى
بساعير فانه كان يسكن من ساعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن
على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل الحدان بميلين ونصف وهو
كان المنزل وقد نحي اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكر
في التورية ان اسماعيل اقام برية فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في
السفر الخامس انه تعالى قال لموسى اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري
قولي في فيه ويقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم والمراد ببني اخوة بني اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف
فلا يصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا
من بني اخوتهم ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستانفة فيها بيان مصالح
الدارين فتعين محمد صلى الله تعالى عليه وعلى اله وسلم ومنها ما جاء في السفر الاول
انه تعالى قال لابرهيم عليه السلم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق
الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر
انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط

يحيى

روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشيا وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال والحق قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تومنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطية والبر ثم قال اذا جا روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الخلق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقا نفسه واما في الزبور فقوله عليه السلام تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبيا المتقدمين يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي اخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما يوقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام **قوله** واما المنكرون اي المنكرون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عليه الصلوة والسلام بغيا منهم وحسدا او عنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكا بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى عليه السلام واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلم عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها فبدا او نقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلمها الا بعد النسخ فجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها فبدا والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعدما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دوا يصلح في الصيف دون الشتا ولزيد دون عمرو ولهذا ورد في التورية ان ادم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فيغيه بعد ذلك لا يكون نسخا واما مويد مثل صم ابدا ونسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه

ولا تأبيد وحينئذ اما ان يعلم الله تعالى استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية ما فلا يرتفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك سوا كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد او الابد واجب حينا دون حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه ولو ادعوا لم ان النسخ ينافي التأبيد وعليه يبتني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التأبيد راجعا الى الواجب والى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع هاهنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي مبني على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلوة والسلام لوجهين احدهما تواتر النقل منه على تأبيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افترا على موسى عليه الصلوة والسلم ودعوى التواتر مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى عليه الصلوة والسلم ومحمد صلى الله عليه وسلم ولا ظهرت في زمانهما احتجاجا عليهما ولو ظهرت لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم واما بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي يتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا تتكرر ولا تتقرر الى اوان النسخ وقد تقررت والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقررت وتكررت بناء على تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل في الثابت دوامه وبقاؤه حتى يظهر دليل العدم **قوله** الخامس يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم اليهود والنصارى زعما منهم انه لا احتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات ح ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة

ثم اعلم ان الملة الكبرى هي ملة ابرهيم عليه السلام وهي الحنيفية التي تقابل الصبوة تقابل التضاد قال تعالى ملة ابيكم ابرهيم والشريعة ابتدأت من
نوح عليه السلام قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والحدود والاحكام ابتدأت من ادم وشيث وادريس عليهم السلام وختمت الشرائع والملل
والمناهج والسنن باتمها واكملها حسنا وجمالا قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا وقد قيل خص ادم
بالاسماء وخص نوح بمعاني تلك الاسماء وخص ابرهيم بالجمع بينهما وخص موسى بالتنزيل وخص عيسى بالتاويل وخص المصطفى عليه
وعلى سائر الانبياء العظام الصلوة والسلام بالجمع بينهما على ملة ابيكم ابرهيم ثم كيفية التقريب التقرير بالاول والتكميل بالثاني بحيث
يكون مصدقا لكل واحد ما بين يديه من الشرائع الماضية والسنن السالفة تقدير الامر على الخلق وتوفيقا للدين على
الفطرة فمن خاصية النبوة لا يشاركهم فيها غيرهم وقد قيل من قال يا ايها الناس
ان الله عز وجل اسبغ بنعمه على شاكلة خلقه ليستدل
بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيته ملك ولخلق
على دفقه دان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال ففي القران ما يدل على ان التورية
والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القران ويخالفه فيختص هداية
القران وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه قوله وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول مما هدى للناس قبل نزول القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة
ببعثته والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عليه الصلوة والسلام
حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا بسمعه
الا الاتباع على ما قال عليه الصلوة والسلام في حق موسى عليه السلم انه لو كان حيا لما
وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون
على ان افضل الانبياء محمد عليه الصلوة والسلم لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها
امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء
والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع
الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص
لا يعد ولا يحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك كما قيل
والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه الصلوة والسلم انا اكرم الاولين
والآخرين على الله ولا فخر فما قال لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير
من يونس بن متى تواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه
ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة توكله
واطمئنانه وقيل موسى عليه الصلوة والسلم لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة القاها الله تعالى الى مريم
وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من
الادناس وترتى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله
لم يخل زمانا من التوحيد والتسبيح ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع
بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سبيها او استرقاقها
ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ايذاء ولا له معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه

والابرص

والابرص ابهر المعجزات واشهر ما تم منه في السماء من ذمة الاحياء وثبوته مما اتفق عليها
ذوو الاديان واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا
وشاهد تفضيل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والنشو في حجورهم
مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين
وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب
القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك
فاين هي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث
صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات
على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما نطق به العجماء وشهد
به ديار الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لا يضبط العدد ولا
وقد اشرقت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد السماء فصار كالمصباح الكلاب
في الليلة القمراء **فائدة** قد ثبت معراج النبي عليه الصلوة والسلم بالكتاب والسنة واجماع
الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى
المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة
الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة
والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء
بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت بحضرتهم المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم
بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما راى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال
الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل
الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخروق على السماء كالارض وعروج الانسان
كغيره واما عدم دليل الامتناع فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كان
دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار
ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم تمسك المخالف بما روي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله وعن معوية انها كانت
رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ذكر من
الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة **فائدة** المبحث الرابع
في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من
التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون

وثانيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ والاول والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا
وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد
جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن
الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل
ذنب كفر وجوزه الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة
ورد بان اولى الاوقات بالتقية وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم
دليل الامتناع واما لما سيجي من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة
ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر
بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون
فينتبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر
عمدا لنا لو صدر عنهم لزم امور كلها منتف الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب
بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وبغير ذلك الثاني رد شهادتهم
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من
ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم
الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله الآية فان زجرنا ايذاؤهم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف للاجماع
ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين
لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم
ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين
السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن كونهم
مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب

لكن

ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن نفي الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا

الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله ومن يعص الله ورسوله

لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن
المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع
انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة وطبع ورد
الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر
والمنع واستحقاق العذاب واللعن انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة
ومع ذلك فلا ايذاء به بل يبتهج وبمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد
المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب
الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة
البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما
سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة
الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص
الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم
وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا
او منصوصا في الكتاب فمحمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة
او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب
المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم صلوات الله عليه فاما ان اجلها ما ورد
التنزيل من انه عصى وغوى وانه ازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف
بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع
اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل
البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد
له عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا
آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد وقد يجاب
بانه وان كان عمدا لكنه لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعى
وثانيها قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها الى قوله
جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك في الالوهية ولو
قبل البعثة فالجواب انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله
تعالى فتعالى الله عما يشركون وقيل المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان
وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها

لا وضع جبهة واما في قصة موسى عليه السلام فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه
بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة واذنه للسحرة
في اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض
اظهار بطلانه واظهار معجزته ولا يتم الا به وقيل لم يكن حراما ح
والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ براس هرون
وجره اليه لم يكن على سبيل الايذا بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة
الحال فخاف هرون على ان يحمله بنو اسرائيل على الايذا ويفضي الى شماتة الاعداء
فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله
للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما
قصة داود صلوات الله عليه فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كان يخطبها اوريا
فزوجها اولياؤها داود دون اوريا او سأل ان ينزل عنها فيطلقها وكان
ذلك عادة في عهده فكان ترك الاولى لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا
ملكين ارسلهما الله تعالى اليه ليتنبه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب
وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية
الا انه بالغ في التضرع والتحزن والبكا والاستغفار استعظاما للزلة
بالنظر الى حاله من ترفيع المنزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار
بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان الملكين كانا
لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيين ظلم احدهما
الاخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله
اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى آخره وذلك انه اشتغل باستعراض
الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي
فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل
السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب
الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد
حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا
بالسوق والاعناق تشريفا لها او لمعالجتها او لاظهار انها للاصلاح آلة الجهاد بنفسه
وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ما روي انه ولد له
ابن فكان يغذوه في السحاب خوفا من ان يقتله الشياطين او تخبله فما راعه الا ان

زوجها جعلا له من جنسها عرسية فرشية واشركا فيما آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف
وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله
تعالى يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب لقوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس
للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح اي المعنى
انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضفته الى نفسك لاختلاطه
بابنائك لما روي من انه كان ابن امرأته والاجنبي انما يعد من آل النبي اذا كان له
عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم صلى الله عليه وسلم فهو انه كذب في قوله هذا ربي
وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما
يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر
والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث
على انه يمرض للهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة
يوسف فهي ان يعقوب افرط في المحبة والحزن والبكا والجواب انه لا معصية
في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال
والى بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب تكون من جهة العباد
سيما وقد قال انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام ومن
جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا
انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل
السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك
قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب
المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير لولا ان رأى
برهان ربه لخالطها او المراد الميلان لما كوز في الطبيعة البشرية لا الهم
بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاكلة الى شاكلة ان يهم
بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما تذكره
الحشوية من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد
من غير ان يعيب عليه ذنبا او يذكر له استغفارا وتوبة واما جعل السقاية في رحل
اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة
تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة
كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت مجرد انحناء وتواضع

الذي على كرسيه ميتا فتنبه للخطاية في ترك التوكل فاستغفر وتاب فهذا مما الاباس
وغايته ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال
لامر التوكل على ما قال اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على
سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله
فلم تحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل
واحدة فالقته الغابلة على كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان
وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون
اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له واما
ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم
ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب
في زمانه ولائق بحاله فانهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان
ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما واظهارا لامكان طاعة الله وعبادته
مع هذا الملك العظيم وقيل المراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا
او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا
خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره
بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله تعالى واما في قصة يونس مما يشعر به قوله
تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان
المعاضة على الكفر المعاندين لا على الله تعالى ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في
قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله تعالى
اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى فلا
تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما في حق نبينا
فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول
على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه
فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة
فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب
وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل
صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل عليه
ويغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرائع والاحكام او من تهالكه

على اسلام اولي الفساد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب
وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله
تعالى وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو الابرضي
باخذ اصحابه الفدا وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله
تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روي من انه قرا بعد قوله افرايتم اللات
والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتها لترتجى
فلما اخبره جبرئيل عليه السلام بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله
وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له
فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة
وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى الشي حديث النفس وكان الشيطان يوسوس
اليه بغير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب وقوله
وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه
اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين
ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليست من الصغائر فضلا
عن الكبائر بل غايته زلة وترك للاولى وكذا ميلان القلب لو ثبت واما مثل
قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين
لئن اشركت ليحبطن عملك فان كنت في شك مما انزلنا اليك فسال الذين يقرؤن
الكتاب فجوابه ان الامر لا يقتضي سابقة تركه والنهي سابقة فعله ولا الشرط
وقوع مضمونه وبالجملة فمسالة جواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الاجتهاد
لا قاطع فيها لا نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرا
باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله عفا وستار وقد امرنا بالستر على من
ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون بامر الله من غير
اخفاء الشيء وليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على
زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوا
الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية
والايمان البتة او يقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب
خاتمة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة
الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة من كل ما ينفر عنه كالدناءة

ط

كرماعه

الآباء وبغض الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام
ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة
وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة قوله وقد ورد
يعني كما حكي في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روي عن
ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر
جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا نقتصر عددهم لان خبر الواحد
على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في
العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع
واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة
عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قوله المبحث السابع
جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى
على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون
بالذكورة ولا الانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم
على الانبياء ولا قاطع لاحد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين
اما المقام الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بقوله تعالى وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وبقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
ولا خفاء في ان امثال هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين
وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه
الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم بالقطع فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل
الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس
مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم اباه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد
بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة بسبيل التغليب

لكونه

لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من
طائفة من الملائكة مسماة بالجن تسانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه
كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض
خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الاستنكار
بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق واعجاب بانفسهم
وتزكية لها وامثال هذا مخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب
انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار
منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض كالتعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود
الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح
او مقايسة بين الجن والانس بمشاركتها في الشهوة والغضب المفضيين الى
الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
اي في اني استخلف من يتصف بما ذكر لم يثبت كون ذلك متصفا معلوما لهم
باعلام من الله تعالى او اخبارا ومشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم
صادقين في ان استخلاف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات
تلائم الاستخلاف اولى لتعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني
اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال ففيه دلالة على
نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو
لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت الملكين
ببابل بعد ما ارتكبا بهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد
تاثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر
ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس
ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا وان ذلك
كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة
من غير ارتكاب منهما للكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر وعمل به واليهود
منهم الذين يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله تعالى
بالمسخ واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل
من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا
بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل

من خواص البشر اى غير الانبيا لنا وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس واستكباره
والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به
كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى
اعظم ما لو رفعا المنزلة وهضما النفوس الساجدين الثانى ان آدم انبأهم
بالاسما وبما علمه الله من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية
ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه
من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض
وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسما لما شاهدوا
من اللوح وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتواترة الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبيا بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة
اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع
ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة والمواظبة على العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق
وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق
الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفا الشهوة والغضب وسائر الشواغل
فى حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما يكون اشق
وافضل من الاخرى اذا استويا فى المقدار وباقى الصفات وعبادة
الملائكة اكثر واشد دوام فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص
الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى الذى هى
الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة
لانا نقول انتفا الشواغل فى حقهم مما لا نزاع فيه اصلا ووجود المشقة
والالم فى العبادة والعمل عند عدم المنافى والمضاد مما لا يعقل قلت ان
كثرت وكونها فى الصفات فى حق الانبيا اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل
وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما
واذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله

على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام الغرض هو
ان الكمال فى اتيان النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل هكذا فهو افضل
وارذل ممن اتاه بدونه لان ايثار الشئ مع وجود المضادة والمنافى ارجح وابلغ
من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل
واكمل ممن اتاه بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم والتكريم المطلق
لا يدل الا جناس يشعر بفضله على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع
قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل
وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون
قوله وتمسك القائلون احتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات
فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك
الاستكبار فى السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم
حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده بالتواضع والمواظبة على الطاعات
والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان
قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية
وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم
لا فضليتهم سيما على الانبيا ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب
انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذى اوعدوا به لقوله تعالى
والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست بملك
حتى يكون لى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان
لجبرئيل عليه السلام او يكون لى العلم بذلك باخبار الله تعالى بلا واسطة ومنها
قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان
تكونا ملكين يعنى ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفى الاكل من الشجرة ارتقا
اليها والجواب انه ذكر تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد فى الملك
من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القدرة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته
التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عليه السلام

والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا يرتفع عيسى عن
العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو علمت انك قلت هذا فى مقام البيان والبصر باساليب الكلام وعليه قوله تعالى
ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا
خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم الافضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة
النصارى وغلوهم فى المسيح وادعائهم فيه البنوة بل الالوهية والترفع عن
العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب وكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى
لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لهم
ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وسائر الكمالات الا ترى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة فى
الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف وهو الرفعة كالغلبة
والاستكبار والاستعلاء فى السلطان وقرب المودة فى النصارى ومنها اطراد
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية
والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم فى الوجود او فى قوة الايمان لهم والاهتمام
به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها
ان الملائكة روحانيات مجردة فى ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمة
المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى
الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب
والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا
كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة
ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم ودوامها لعدم تخلل
الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصى المنقصة للثواب وعلومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش
بالكائنات والاسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال
الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضادة والمنافى وتحمل المتاعب
والمتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر قوله المحب الاحسن الولى
هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض

عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن
لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة
النبى عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلمة دعا لاعور
ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر
الخوارق من قبل العوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلذا
قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور
المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى
قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون
الكرامة بقصد واختيار من الولى وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو
ادعى الولى الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن
مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبى كانفلاق البحر
وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات يمتاز عن المعجزات وقال الامام
هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات فى معرض
الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة
صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز ينافى
الاعجاز اذ شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضى الى تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم
حيث يدعى عند التحدى انه لا يأتى احد بمثل ما اتيت به احد من المتحدين الا انه لا يظهر
مثله كرامة لولى او معجزة لنبى آخر نعم قد يرد فى بعض المعجزات نص قاطع على ان
احدا لا يأتى بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافى الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبى يجوز ان
يقع كرامة لولى لنا على الجواز ما مر فى المعجزة من امكان الامر فى نفسه وشمول قدرة الله
تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك كرامة
لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة
عيسى وانه كلما دخل زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو
من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فى الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة
آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا
لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثانى لمن كان نبيا فى زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان
صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم فى

دعوى النبوة بل لم يكن لمن كرامة علم بذلك ولذا سأل ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق
من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة والاستعانة لقصد التصديق لنبي ولا يضرنا
تسميته ارهاصًا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكر لم يرد على كثير من معجزات
الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر ولنا ان ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل
آحادًا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر
رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع
سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من على
رضي الله عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق
بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم
يشاهدوا من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء
مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب
الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة
ولا يعدونهم في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبًا
واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة
واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث
قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم
بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين
سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدًا من الاولياء هل يجوز القول به فقال
نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف
وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره
اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو
ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع
بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد
باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق
ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى يفيد التصديق قطعًا الرابع ان مشاركة
الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق يخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد
بالمنع بل تزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم
مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم

الخامس

الخامس وهو من الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدًا الا
من ارتضى من رسول خص الرسول من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع
غيرهم وان كانوا اولياء المرتضين فما يشاهد من الكهنة القاء الجن والشياطين وكذب
اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما يقع وربما لا يقع وليس من اطلاع
الله في شيء والجواب ان الغيب هنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع
القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح
الاستثناء وان جعل منقطعًا فلا خفاء بل الامتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم لكون
اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرًا
ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدًا وهو لا ينافي
اطلاع البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي
وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه
احدًا من الافراد نوعًا من الاطلاع وذلك ليس بلازم **قوله** فاتمة حكي
عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية
ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص
الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك
الى الرعايا لتبليغ احكامه والاول لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا
يكون بدون الولاية وعن بعض اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في
المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره
الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والملوك
خاصة بان النبي صلى الله عليه وسلم مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي
مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة
الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك
من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها
ملاحظة الجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة
ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال الا لمن له مرتبة النبوة
نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة
من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف
مشاهدة الملك ومن قائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء

لان ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول

ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول

به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تتعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبا وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاوليا من امة محمد عليه الصلوة والسلام خلفته تصرف ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبيا سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل ثم حكي عن بعض الاوليا انه استعفى الله عن التكاليف وساله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بالاخذ العقل الذي هو مناط التكليف مع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان وانت خبير بان العارف لا يسام من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسال الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له حال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تاثم بل لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك للعجز عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبيا على الاوليا فانهم مع ان استغراقهم اكمل وانجذابهم اتم لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجانب ولهذا يعاتب عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب قوله المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة

اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مرض ثلاث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنهما فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يسحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه الصلوة والسلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة

قال مولانا الفناري في تفسير الفاتحة ورايت في الفتوحات ان التدبير الحاصل من الحروف واسماء الله تعالى من جنس الكرامات

فمنعوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله
عليه وسلم العين حق وقد قال العين تدخل الرجل في القبر والجمل في القدر
وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك
بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل
منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس
الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله
عليه وسلم نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم يستحسنون منه
الفصاحة وكثيرا من الصفات وانما كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين
بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز
تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار
والجواز هو الارجح والمتمسك بالفقهيات اشبه والله اعلم قوله

الفصل الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقته العود توجه الشيء
الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفنا او رجوع اجزا
البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى
الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة
فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال
الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات قوله المبحث الاول
كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية
ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها
وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلا وصحة الفنا على العالم
وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم
تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة
او النار وغير ذلك على اختلاف الآرا واما افراد بحث اعادة المعدوم خاصة
الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث افتقر اليها في
اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفنا واتفق جمهور المتكلمين على جوازها
والحكما على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة

الجواهر

الجواهر لكن بناء على بقائها واتصافها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا
في الاعراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام
المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة
الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات
وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد
ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اقناعا ان الاصل
فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قال الحكما ان كل ما قرع سمعك
من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان فمن ادعى امتناع
اعادة المعدوم فعليه الدليل واما ثانيا ان المعاد مثل المبتدا بل عينه لان
الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا
في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما
يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود
ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد
لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوى بل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل
فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون
هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات
من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي
جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصورة
والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على
اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد
القائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا
تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة
الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات
القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السوا الثاني
غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول
نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم كامتناع الحكم عليه

والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا
لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم
لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم
لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة ما من على ان المراد بالاعادة ههنا
كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا فتامل والمتكلمون منهم من ادعى الضرورة
وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل
عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث
حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه
الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع
كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من استدل
بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم
باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم
بين زماني وجوده بعينه والتصاف ذلك الشيء بل وجوده السابق واللاحق
نظرا الى الوقتين لا يتافي الحادة بالشخص ويكفي لصحة تخلل العدم كتخلل
الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه ثانيا
لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورته مقدمته
الدليل لا يوجب ضرورة المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود يتقيد
كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم
يجوز اعادته لعدم القائل بالفصل وبطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة
الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد
اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد
لما اشير اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا ومع كونه معادا
لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ودفع التفرقة
والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا للامر حيث كونه مبتدا
والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلاثة اوجه بحسب
ما يلزم من المفاسد والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا

قائلون

قائلون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى
السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج
ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن
الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو
الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لان التغاير بين
المبتدا والمعاد بالماهية والوجود والتشخص العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه
بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ايجاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير
ان وجوده في ذاته من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه
وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم
التمييز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا اثنين وعند العقل غير مسلم
الاستحالة ولربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه
لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكر ويلزم عدم
التميز وحاصله انه لا تعلق لها باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة
اليه اذ لا ثبوت له اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء لشيء
يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء
ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم ولا احتياج
الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون
حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن ليس بشيء لانا
ناخذ القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه
المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في
الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول
فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج
وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن هو لا يجوز ان يتعلق الى غير
ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بحكم الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بان المراد
بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه

توقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق فيعاد النفس هو هو

بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد كلامك اي تكلم بحروف بتأليفها وهيأتها ولا يفتقر كون
هذا معادا انه في زمان وذلك مبتدأ او في زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول
او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشيء من الوجوه قوله
المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه
لا معاد للانسان اصلا تمسكا منهم بان هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى
والاعراض وان ذلك يفنى بالموت فزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة
وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة
وللشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده
في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد
واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور
المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم
والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره
واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات
بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية
والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا
ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل
في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار
وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب
ان يكون كفرا وضلالا لانه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان
التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما
القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى
اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي
في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق
الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه
كيف وفي كتبه كثير تصريح لما قال انه ظاهر لا احتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه

وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة
لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه
غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به
النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك
وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل
فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات
وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبي الى
الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والآلات
ولا يقال للمجني في الشباب معاقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني قوله
لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان
دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه الصلوة والسلام والمعتزلة يدعون
ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب
العاصين واعواض المستحقين ولا يتأتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان
ما لا يتأتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على
تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله ومع كون ترك الجزاء ظلما
لا يقع صدوره عن الله مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم به وانه لا يكفي المعاد
الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هو هذه الجملة او الاجزاء الاصلية
لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر
بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات
والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر فلم لا يجوز ان يوجد جميع
الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل
السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما
الامكان فلان الكلام فيما علم بعد الوجود وتفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحياة
فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات
والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه الصلوة والسلام انهم

كانوا يقولون بذلك وكما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من
الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في
القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات
الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد
الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر
ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فليصرف هذه ايضا الى بيان المعاد
الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه
يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل
الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي
الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة
بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر
على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا
للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل
وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر هاهنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل
كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفسي والرعاية
لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل
اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم
لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات
والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام

اجداث جمع جدث وهو القبر

من النسلان يقال نسل الذئب اذا اسرع في المشي

لكان

لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه وههنا احتج المنكرون بوجوه الاول
ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف
اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد
التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض
والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة
الاجزاء الى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل
المبتدأ لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء
المأكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما
بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر فلا
سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم
تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل
من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد
فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول الفضل في الآكل
نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع
ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزء البدن آخر فضلا عن ان يصير
جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال
الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع
والتأليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة
في باب الحشر بمثل من يحيي العظام وهي رميم أئذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم
كل ممزق انكم لفي خلق جديد ينفي بان مبناه التحقق المبطل وموارد الاثبات والنفي
من اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه
قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفي الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم
يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا
احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء
الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء
الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم
ولاما لايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس فكل ما يتخيل لذة

فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة
بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه المآلم ثم يخلصه عنه فيكون الاعادة
لايصال ما لم يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح
الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز
ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف
واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك
ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم
وخلاصا عنه قوله تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا
هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من
الدلائل ويستشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة
بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد او التجرد
ومن ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متألمة بالنقصان ولا للاخرين
بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره
وبقاء نفسه مخلطة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول
كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آلفة به لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها
فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما
اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة
الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين
وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر وفي
قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح
من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الروح اجسام
لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة
الاجساد ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار
العادة ثم الروح تعرج به وتبقى في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين
من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح تحيى بالحيوة
ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد قوله المبحث
الثالث قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متبدلة على ما
يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قوله

بانهما

مسئلة

الارواح ح ظ

روح

بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قالوا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين
في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او
بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا
واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا اذ ذهب ابو الهذيل الى انه تعالى
يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر
بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان
لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر
باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدمه
الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل
فيفنى الجوهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر
باسرها واما الثالث فهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده ثم زعم بشر ان ذلك
الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا
لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب
اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه فني وقال القاضي في احد قوليه هي
الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام
انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني ولكن هذه الاقاويل من قبيل
الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه
او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان قوله
المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وبحقية حشر الاجساد اختلفوا في ان
ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار
امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان يبقى ويزول اعراضها
المعهودة ثم يعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير
اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل
ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك
قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع

كيف وقد اطبقت من لا تعداد على خلافه ثم كان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على بقا الجنة
وفنا الخلق يعني هلاك الاشيا وموت الاحيا وتفرق الاجزا لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية
لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر
اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها
واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدا كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد
في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك او اخرهم
فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا احد سواه وهو الاول والاخر بالنسبة الى
كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحيا او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما
قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شي بحسب الزمان للاتفاق على
ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام
لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشي بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من
اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به
اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى
ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما
ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في
قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك
اي غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده كما بدانا اول
خلق نعيده كما بداكم تعودون والمبدا من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق
بعد بدئه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتدا الخلق
الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدا
خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف
يبدا الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدا الخلق ولئن سلمنا القول
بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم
وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف
جدا للاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سوا كان عن

مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من
عليها فان والفنا هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشي عن الصفة التي ينتفع
عندها كما قال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت قيل
افناهم الحرب وقيل معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحيا فهو ميت قال
الامام الرازي رحمه الله ولو سلم كون الهلاك والفنا بمعنى العدم فلا بد في
الايتين من تاويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا
في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه ايلا الى العدم على ما ذكرتم اولى
من التاويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون
اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه
وانما الخلاف في انه هل يشترط بقا ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا
وصرفا عن الظاهر قوله احتج الاخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد لما
كان الجزا واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا للنصوص الدالة على ان الله
تعالى لا يضيع اجر المحسنين من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدا بل
مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته
ولو سلم فلا يتم على من يقول ببقا الروح او الاجزا الاصلية واعدام البواقي
ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتدا والاعادة
او باعتبار اخر ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد
يتمسك بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزا الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور
هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفنا بالكلية فظاهر
واما على تقدير بقا الروح والاجزا الاصلية فلانعدام التركيب والهيات والصفات
التي بها يتمايز المثلان سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام
واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزا الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى
يحفظ الروح والاجزا الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة تقتضي ذلك

انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول لو عدمت الاجساد صح

ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال رأي من يقول بفناء
الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم
فقد علمت ان المعاد في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية ولو سلم انها لا
تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان العلم بان الله تعالى
يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال اليه وكفى بالله
عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او نظريا جليا جزئيا او كليا الثاني ان
المقصد الله ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له
غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة
وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر
والجواب منع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل الله تعالى في ذلك حكما ومصالح
لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا لغاية
العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك
والتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما
الاول فلان بعد العلم التأليف والهيئات التي بها التميز فاما ان يمتنع الاعادة
او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات التي
بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمستحق هو
تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات
كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء فاقتص وهو شيخ صار هرما نحيفا
ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق منفعة للاعتبار وامكان اللذة
والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء
بعد الموت والجمع بعد التفرق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال
ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الاية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية
وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله وانظر
الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك
تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين على وجه

يدل

يدل ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق او لم يسيروا في الارض
فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث
وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون
الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا
لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه
اظهر في بادي النظر واشمل لما شهد عليه كثير ثم هي معارضة بما سبق من الآيات
المشعرة بالاعدام والفناء قوله المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي
عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء
لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه
الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها الثاني ان الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة
اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه
مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق
بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام
اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك
على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء
لوجودهما بحيث تبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا

الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه
لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في
عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السما والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود
الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك
العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي
هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلا وقد بين استحالته ولانه مشتمل
لا محالة على عناصر لها احياز طبيعية فتكون للعنصر الواحد حيزان طبيعيان
ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه
الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه ايضا كذلك واجتماع الحركة والسكون محال
وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة
يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه
ح لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول
فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلا وامتناع الخرق والالتيام ونفي
القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وتوجه المنافيات
الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما
هو من جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد
لا غير وكون العالمين في محيط بهما يمنع التحديدين في ثخن فلك لا يستلزم ولا يمتنع
كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع والا كون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي
وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم
لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير
تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك
على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افنا هذا العالم بالكلية وايجاد عالم
آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره
من المحالات فلذا اخص هذا الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم
قال خاتمة لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان

الجنة

مكان الجنة

الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وقوله عليه الصلوة والسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
السبع والحق تفويض ذلك الى علم الخبير قال البحث السادس في سوال القبر وعذابه
اتفق الاسلاميون على حقية سوال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة
فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتاخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن
عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندين للحق لنا كالآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفا
للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا
في القبر ولا تكون الا لنوع ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله والاحاديث
المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف
في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن
دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وكذا
تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في
الادعية المأثورة احتج المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فهو
لقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في
القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت لان لا خلاف في احيا الحشر لكان لهم قبل
دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء مع علمه
ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا
هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم
انقطاع نعيم الجنة بالموت ببيان تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة
لكانت موتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة
بالاولى مشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احيا القبر فيكون الآية حجة على المتمسك
لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها فان قيل

يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق المقابل لهذا المتوهم على ما
يقال موته الدنيا وموته القبر قلنا يأباه ربنا الحيوة وربنا الوصلة وكذا قوله تعالى
وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان
في القبر احيا لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى
وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احيا لصح الاسماع والجواب ان اثبات
الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث اولا لان على ان التطبيق ما بعد الحالين
في الدنيا لغة واثباتا للامانة والاحياء في الدنيا وفي القبر ثم في الحشر اذ لا دلالة
للعقل على الرجع لكن ربما يقال ان في لفظ ثم الثانية بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر
ان المراد الامانة في الدنيا والاحياء في الاخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره
وضعف اثره على ما سيجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب
الايمان والتعجب والتعجيب من الكفر واما في قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فالاماتتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك ما في الاخرة لانه معاين
وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد احيا يعقبه معرفة ضرورية بالله تعالى
واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل لحال
الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة
والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة
مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او
المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في
صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على
صدره كف من الذرة فيوجد باقية بحالها بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار
فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه
وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ولبس ببعد من تجويز حيوة سرير الميت
وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها نحن نراها بحالها والجواب اجمالا ان
جميع ما ذكر ثم استبعادات لا ينفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر
الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا بانا لا نم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم
فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والايلام ولا يجوز ان يكون
للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان يشاهد

الناظر

الناظر ولا ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها والا ان يتحقق
مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد
الحدود الصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك
يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما المتمسك
به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك
وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل
هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول
اهل الحق قوله خاتمة اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر
نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار لكن توقفوا
في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح
ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية
وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا
لا يعرف حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في
الحديث قوله المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد
وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع
الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار
اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم
قبل ان تحاسبوا واحوالها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل
اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال
الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها السؤال قال الله
تعالى وقفوهم انهم مسئولون فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها الشهود الغير
الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار
والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه الصلوة والسلام

ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا ليل جديد وانا بما تعمل فيّ شهيد وكذا قال
في اليوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها تغير الالوان قال تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه
يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة قال عليه
الصلوة والسلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان
فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى نادى الملك
الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة
والامور مع ان المحاسب خبير والشاهد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال
وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم
والآلام لاولئك وافتضاحهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات
وهل يظهر به اثر هذه الاحوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود
على متن جهنم يرده الاولون والآخرون وهو ادق من الشعر واحد من السيف
على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود
كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار
وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب
ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه
بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة
والزكوة ونحوها وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها
ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان الله قادر على الامكان للعبور ظاهرا كالمشي
على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من
اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة
ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجور رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر
على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال

المرور

فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب
كثير من المعتزلة الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد
ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض ان امكن
وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم او العقل
واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان قال الله تعالى انا
اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة
له عليه الصلاة والسلام اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض. المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار
والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما
ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة
على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات
والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون
او لا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها
مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وعقابها
ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها
في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق
الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق
بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة
واختلاف احوالها في اللذات والالام والتدرج من الها في دركات الشقاوة الى درجات
السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة
للملكة الفاضلة لا بالجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غاية الفضل والشرارة فان شقاوتها

اث

٧ ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لعظمته لجلالة الامر وتعظيم للمقام

لانها

افتها

السمعيات

منقطعة بل ربما لا يقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي
اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة
النظرية او العملية فصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير
مجبور بعد الموت والعذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية
كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير مجبور ايضا لكن عذابه
دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة
والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير
المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها ولكونها هيآت مستفادة من الافعال
والامزجة فتزول ابدالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال
وبطوئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت
النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها ما يضاد ذلك الكمال او لاشتغالها بما يصرفها
عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بما ينبغي من العلوم
فتبقى في سعة من رحمة الله خالصة من البدن الى سعادة تليق بها عن منازلة
بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان يكون
معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات
الجسمانية ثم اما ان تصير مبادي صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول
بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من
انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على
ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي
وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان
نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب
المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة
المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا
للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية
لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد

ثم الايفاء بذلك للتبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب
لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا في حق المعذب
فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن
قوله المبحث التاسع الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه
ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان
ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعيد فانه
فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك
البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب فضلا و
غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال
والترك وملاءمة اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع
فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على
ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك
الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات
على اناطتها الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله
تعالى شيء فلا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان
كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق
العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد
على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وراحته والولد على خدمته لابيه الذي
يربيه وعلى مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكر النعمة
لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتحصل
بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من
عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض
وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان
لتكليف الشكر ~~فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان~~ لاجله حتى
يقبح وكون تكليف المشاق للغرض لا يوجب كونه للعوض ولو سلم فكفى بترتب التفضل
عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب

فان قيل عدم منه كذب الخبر
وتبديل القول قلنا الوعد
اخبار عن الاستحقاق عنده
لا عن الوقوع حتى يلزم الكذب
وقيل انه ليس باخبار عن
الوقوع بل انشاء عزم على
ايقاعه وكذا الحال في الوعد
فلا كذب في الاطلاق في
شيء منهما اصلا واما
قوله تعالى ما يبدل القول
لدي فلعل المراد به القول
بالثبات كقوله تعالى لاملان
جهنم من الجنة والناس اجمعين

المترتب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات ثم ارتد
نعوذ بالله في آخر الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره ثم اخلص الايمان
في آخر عمره من دون تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق
لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا
في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول
لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء
العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق
من غير منفعة موفية بمقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك
المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا
لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه
ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم
السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب
واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء
على ان لها وجه وجوب في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك وجب على
الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب
لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا
او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولكن الوجوب وان
لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة
لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني
في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفة
للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي
شهوات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار
تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة الظن بالوفاء
بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد
جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق
الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب
ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله تعالى

يترتب

الاستحقاق

والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع
العذاب وحينئذ لا اشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى قوله
خاتمة في فروع المعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه
يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان
يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل
المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للحرام ويستحق الذم
والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال
بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون
لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح
والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان
الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخلو كل لحظة
بما لا يتناهى من القبائح وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم
للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى
خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام
المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء
فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن
التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما
لكونه لطفا اذ يقرب المكلف الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولان التفضل
بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى
حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب
ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب بالخلو عن التعظيم فان قيل
ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم
وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان
كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الا على ويعد الشكر لذة

وسرور لا يحصى ويكون فى شغل شاغل عن القبائح وذكرهما والتألم بهما كما ان اهل النار
لا يتأبون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم فى وقت استحقاق الثواب والعقاب
فعند البصرية حال الطاعة والمعصية وعند البغدادية فى الآخرة وقيل فى حال الاخترام
وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
لاحد منهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب
والعقاب لكونهما موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار
الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرائط الثواب الخلوص عن
شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الآخرون بالنصوص
المقتضية لتأخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء فى ان
ذلك لا يثبت فى ثبوت الاستحقاق فى دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان
التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته
على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تأخيره مهم المبحث [illegible]
اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة فى الجنة وخلود الكفار فى النار فان قيل
القوى الجسمانية متناهية فلا يقبل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التى هى مادة
الحيوة تفنى بالحرارة لا سيما حرارة نار الجحيم فيفضى الى الفناء ضرورة وايضا دوام
الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة
عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار على
تقدير تناهى القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب
والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
هذا حكم الكافر الجاهل والمعاند وكذا من بالغ فى الطلب والنظر واستفرغ
المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبرى حيث زعما انه معذور
اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير
كيف وقد قال الله تعالى ما جعل الله عليكم فى الدين من حرج ليس على الاعمى
حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد

وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة فى هذا الباب هذا فى حق الكفار
عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
فى العمومات ولما روى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبى عليه الصلوة والسلام عن اطفالهم
الذين ماتوا فى الجاهلية فقال هم فى النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم
خدم اهل الجنة على ما ورد فى الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى
ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم
الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكفر
والعصيان ففى النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل
التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما فى مشية الله تعالى
لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد فى النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب
على الله بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة
القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذه المسئلة
وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس
فى مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب
ولا فى مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه شاع فى ترك العقاب
بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع فى كلام البعض من ان صاحب الكبيرة
عند المعتزلة ليس فى الجنة ولا فى النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين
المنزلتين اى حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة
من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى
ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل
الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه الصلوة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفى الخلود لا الدخول ولنا وجوه الاول وهو
العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس
ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب
او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبى

الا انه لا يعذب بكفر ابويه ولا وزره بالصحيح

صاحب الرسالة تعديل الكلام

صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة
وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار
مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز
وكقول النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما
فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول
لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال
ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او
بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد
الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم ولو لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان
المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها
فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى
قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد
جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي
فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع
الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا
ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم ايصال
الثواب اليه بحاله وما ذلك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب
احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره
كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن
النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال
لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على حدود
الاية من حدود المواريث وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم

ان العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب
الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بطاعات تربى ثوابها على عقوباته فليكن
مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام
المخصوص منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل هو
مغيا بغاية رؤية الوعيد لقوله تعالى حتى اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فغايته
الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو
وما يقال من انا لا نسلم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله تعالى
يكونون عليه لبدا او لمحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون
التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل
الالزام للخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا
قتله على ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما اذ المتعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل
او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود
وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال
الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك
الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله
ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا
فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنيي المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا
لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال
هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون
محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى
ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام
كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا وح
فلا نم ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه تأكيد لطول المكث اذ قد
يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة
قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من
المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس او الذهول
او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام

علم المغنية انها تختص بالكفر جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للخلود على
الدوام الا انا بل في الاسلام والاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود
من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق
كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء ورد
بمنع الملازمة بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وستتكلم على
الاحباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا
عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع علية التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار
القياس في مقابلة النص في الاعتقادات والرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم
لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع
عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول
عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث
بالمكث في الجحيم احقابا فقلما يستكثر الخلود فيها اعقابا وايضا فلو كان كل وعيد لطفا
ولا شيء من الوعيد لطفا للكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى
بوعيد المؤمن ان يبدل وعد الجنان لطفا ومزجرة لاجل الايمان وكون وجوب نهاية الغاية
في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد قال
المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة
بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل
النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل عملا صالحا وآخر سيئا
واستمر على الطاعات والكبائر كما نشاهد من الناس فعندنا ماله الى الجنة ولو بعد
النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط
والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة
فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته اين طارت
وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات
حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده
ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا
فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على
الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما
مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق

برزت

تلك الخدمات ونقض ما عهده وعدها من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحياة على
المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة
وامتثالا لامر الباري تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة
محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا الاستحقاق في
الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم
والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام
سيما في جانب العقاب ولو سلم لا يتنافى الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب
ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة
الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف
وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة
تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة ولهذا قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى
ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وقوله ولئك حبطت اعمالهم ولا
تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا
استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه
احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى
انه لا يثاب عليها وان ارتد الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد
الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب
كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم
الله تعالى ثم افترقوا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط
الاقل من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من
الثواب فانه يسقط عنه العقاب اذ كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا
وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط منه العقاب
ومائة جزء من الثواب تقابله ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء
من الثواب واكتسب الفاسق العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا
هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن من الطاعات والمعاصي فايهما ارجح
يحبط الآخر واختلف كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة
والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين قال الجبائي
الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى

على احد ان النقول لا ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح
واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم ينحبط منه شي
كما هو رأي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا وهو
باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الثاني بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود
الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونحو ذلك وان انحبط من الاكثر
ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين
كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم
الدور واما ثانيا فلان تاثير الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من
تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية فيلزم ان ينفي بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو
باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب
وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء
استحقاق الخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب استحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال
كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذ كان علة كل منهما عدم
الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما
موجودين حال كونهما معدومين هف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا
كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني
وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان المزيل على هذا التقدير ان كلا منهما انما يزول
بالآخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا
صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه متعاضدا بالموجب
الذي يوجد به بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه موجبه فاذا يجوز على
الاحباط ان ينفي السابق بالطاري ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان ينفي من الطاري ما يقابل
السابق ثم ينفي السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق
علة بقائه بالبقاء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى
فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية
عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال
السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير
جعل طريان الحادث هو السبب لزوال السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو ينافي
اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا

متباينة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمسة دنانير وديعة فيمكن تسليم هذه
او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمسة دنانير فلا يكون تسليم خمسة او الابراء
عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الا ابراء عن النصف وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما
نقلناه من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه
ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك
يزيل الباقي لا تحكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب
الا جواز زوال كل منها بدل الآخر لا زوال الكل بما يتزايد او لا ببعض الرابع ان الطاعات
والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحائف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب
بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود
بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو
المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر
احدهما في عدم الآخر لكن يتمانعان في ظهوره ان يسقط من الطاري مثل السابق من غير
ان يتم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور
ثم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من
هذا جزءا من ذلك وبالعكس الى ان ينفي الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد
لم يلزم شي من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد
هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق بها
عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوي
الاستحقاقان والمعتزلة اضطربوا في مثله فزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان
المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيزيل رحمه الله
تعالى منه لذلك ويحل بفضله دار المقامة او يجمع الاعراف على ما ورد في الحديث
ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر حقيقي وفساد [illegible]
بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة
انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما
منافاة ومعاندة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الآخرة وح لا اجتماع بينهما ولا
اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيته على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ثبت
بان معرفة الله تعالى كبيرة يحوي وزرا على اجرها وكان من حقهم ان يدركوا بها جميع الكبائر
فاذا لم يفعلوا ذلك بطل ما ذهبوا اليه من تغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه

لم انه لافرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينها
وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء
المبحث الثاني عشر انعقدت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى
عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا
وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف للحكمة التفرقة بين من احسن غاية
الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر
بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز
عقلا عند الكثير منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن
المستحق عقلا قول ابي القسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه
مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الايات والاحاديث والعفو عن كثير
ان الله تعالى يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران
ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن
الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على علم شرع الحدود
في عامة المعاصي او على ترك وضع الاجبار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة
او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الاثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم
في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد الاطلاق
بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا
ضرورة وتفريقا بين الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق
مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان
المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا يعم كل احد من العصاة
فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في
تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث
لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما في المعاني المذكورة فربما
يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور في ابطال تفسيرهم المغفرة
بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض
بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل المقتضي لوعلى معنى انه
واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعد بذلك ووفاء بما وعد هو المغفرة
والعفو ولو سلم فيفعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته

مع

نيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرح به في كتبهم هو ان العقاب بعد
التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة
والمشية لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين ورد الودائع بالنذر لانه انما
يحسن فيما يكون له في المغفرة في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد
تعليق بالمشية بمنزلة تو لكل يغفر ما دونه ان شاء بل تقييد المغفور له بمنزلة تو لكل يغفر
لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك
الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا
يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم
بوقوع المشية بل على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشية
ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الاية وهذا الدفع
انما يتم على راي من يجعل الفرق بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر
جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين فوائد للمانعين عقلا تمسكت
الوعيدية القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء
على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله
تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العفو به
يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الايات القاطعة بالعذاب
والوعيدات السابقة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه
في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله سنطنة للاغراء ومفضية الى الاجتراء
الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل احد عليها غالبا ليس باغراء
والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك
العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول
التوبة وتاخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو
فان العفو لطفا بالعبد في تاديته وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم
والرأفة فوائد وسمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا والمانعون سمعا
وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق
واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا
وظلما فسوف نصليه نارا وفي المولي عن الزحف وماويه جهنم وبئس المصير وفي تعدي
حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في
الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف

الخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم ولهذا
بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما

في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في
عمومات الوعد بالثواب فدخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم
وقال بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق
الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان تو كل عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن
ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان يخلف الوعيد صح ان يسمى مخلفا ليس
بشيء لان كثيرا من افعاله بهذه الحيثية اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام
النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزيا ونحو ذلك بل
مع انه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزا ثم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجماع
على بطلانه ولزوم تبديل على ارادة كل فرد مما تناوله اللفظ بمنزلة التنصيص
عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر
للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم
ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق
بعد ذكره وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية
والعراقيين من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلافه في ذلك الى المعتزلة الا ان
المتأخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون
الخلف في الوعيد ويقولون الكذب في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد
فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل
قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب
لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله
يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان
المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به على ما سبق
في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص
قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل في وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا
البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط
وللامام الرازي رحمه الله ههنا جواب آخر وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا
امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم
قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كمن
اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما فنقول غدا اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما تركه
قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عنده

ووجه

التوراة مع النص الدال على استيفائه متكلم والجواب الحق ان من كفعل العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص تدل صح

في نسخة: من المطلق

فيه كيف

وجه حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى
قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مناسك
لا يحصى ومطاعن في الاسلام الخفي منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة
في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فانه
غاية الامر شمالة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا
عند من ذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين
كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصي قلما
يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من ~~الآيات المقتضية للتفرقة~~
~~بين~~ الحسنات معفرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر فانه يعتقد
الكفر مذهبا والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا يحتمل الارتفاع اصلا فكذلك
عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا
والكذب في الوعيد اتفاقا لا يجوز الكذب المتضمن لفعل الحسن وبانه لا كذب
بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده
في النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا
باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا

قوله خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة
مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون
الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم
القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على
ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب
وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رحمه الله من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت
الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا واما المرجئة
الخالصة الباطلة فهم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار
للكفار وهذا تفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى
وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب
بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار
المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زادت

عفوات ط

الارجاء باعتبار ... الى المرحمة والتفويض

عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات
ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه
لا يدخل النار اصلا واحبط بوابها اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا
بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي
وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز
العفو عقلا وشرعا ولقد منينا بهذا على المعتزلة ان ذكروا ونهجنا لهم منهجا
ان سلكوا والا فنحن لهم بعصمة تنجي او توبة ترتجى قوله المبحث الثالث عشر في
الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين
والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا
في حط السيئات اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل
العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من الشفاعة لاهل الكبائر كقوله
عليه الصلوة والسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ومن ترك العقاب بعد
التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كبير معنى وقد يستدل بقوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيتم الكبائر وبقوله تعالى في حق
الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان سياق هذا الكلام انما يستقيم حيث
تنفع الشفاعة احدا والا لما كان في تخصيصهم زيادة تعيير وتوبيخ لهم لكنه
مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه ثم لو تم
ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون حقيقة في زيادة
المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب
الكبائر فتعين ان يكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة
اثبات المطلوب الا ان غاية متمسكهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت
حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي عليه الصلوة والسلم
حين نسأل الله تعالى زيادة علو كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه
يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له
او كون زيادة المنافع مجعولة لاجل سؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد
يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤول فضلا ان يكون
لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى

انكاره

انكاره كقول الشاعر: مدّاك فتى ان يأته من صنيعة الى ماله لم يأته بشفيع وكما
في منشور دار الخلافة للسلطان محمود والينا كور خراسان ولقبناه يمين الدولة
وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لو كان حقيقة لاطرد
فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفي الشفاعة
بالكلية فيخص المطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية فان الضمير في ولا يقبل منها
شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر
وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب
الكبيرة كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى وكقوله تعالى
حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الآيات
المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع
على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ولو اختصت الشفاعة
باهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في
الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على
الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب
على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام
لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى
لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا
من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى
عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا
لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب
عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه
هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن
الثالث بما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد
اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة

واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشاها بعض تلك
الصفات دون البعض لم يكن استدعا اهلية تلك الكرامة الا استدعا الصفة
التي هي منشا تلك الكرامة الا ترى ان الحاجة لو لم يكن الا المريض لكن قولهم اللهم
اجعلني من اهل الفلاح ليس طلبا للمرض بل للفوز بالفلاح فكذا ههنا الشفاعة
وان اختصت باهل الكبائر لكن منشاها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا
لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان
يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي قوله خاتمة ظاهر قوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر
بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى
ما دونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى
ما هي دون الكل وذلك في غاية البعد فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة
بانها التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها
وبعضهم الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الاشراك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة بالزنا والفرار من الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة
رضي الله عنه اكل الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر قوله
المبحث الرابع عشر في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا
رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم وكذا اذا اسند
الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى العباد وفي الشرع هي الندم على المعصية
لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار
او طمع في الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها
لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض آخر
والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا
كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة
عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لمجرد
الخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الياس والاظهر من
كلام النبي عليه الصلاة والسلام قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت ومعنى

الندم

تفسير الكبيرة

في التوبة

في الندم

كالماجن اذا مل مجونه استروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ظ

الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القطع بان مجرد
الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله
عليه الصلاة والسلام التوبة الندم وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض
بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد
لا يقدر عليه لعارض آفة كالخرس في القذف والشلل او الجب في الزنا فلا يتصور العزم على
الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك
على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك وبهذا
يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة ربما يقارن التوبة في
بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا
من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في
المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن
عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم
على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك
لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند
عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد
المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام
لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم انه يجب على من عرض له الآفة ان يعزم
على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة وبهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب
اذا ندم وعزم ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق
ان ذكر العزم انما هو للبيان والتقرير لا للتقييد والاحتراز لان النادم
على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والقدرة
هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستثناء على ما مضى
وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من
كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما يروى عن قصة استغفار داود
عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وحكموا
بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا اوجبوا التوبة حتى اعتقد

يتوبوا

صح

مواقف

في علامة التوبة

وعوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه
اساء وانه لو امكنه تدارك المعصية لتداركها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان
اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر
مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن
فيلزم تكليف ما لا يطاق وهي واجبة اتفاقا مسئلة في وجوب التوبة اما عندنا
فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما
عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من
مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية
القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها ثم المصرح
في كلام المعتزلة وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة ذنب آخر يجب التوبة
عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان
المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث
ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل
ثبت سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص
قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
لكن بمقتضى الجود على رأي البغدادية والمقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور احتجوا
بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار
الى من اساء اليه فيسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب
ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير
التوبة فتعين ان يكون مخلصا واكثر المقدمات من حرف بل ربما يدعى القطع بان من
اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره
بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على
الابتهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما
يدفع بان المسئول هو اجتماعها لشرائط القبول فان للعرف فيه خطرا ووجوب
القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد لولده

ط

يجب شكره مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة
وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة يسقط بتوبة الملجأ وبندم العاصي عند
معاينة النار وتحقق الذم في صورة الالجاء ويمنع كونه للقبح في صورة المعاينة
واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة ثوابها ~~اذ لو كان بنفس التوبة~~ الثواب لما
اختصت التوبة عن معصية معينة لسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها
في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم
باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب
واما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا (يبطل)
بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا فيكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم
حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على
المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى
من غير قطع بالثواب والعقاب فلا رجاء من الطاعات والتوبة ولا خوف من
المعصية والاصرار وفتح جهالة لجاهلة ومكابرة ثابتة قلنا حكم الكل واحد
في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد
على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات
لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم
خوفنا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا اسقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة
هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم
لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط
لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح
والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت التوبة كان لم يكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور
الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لا يعود ثوابه السابق
لكن يعود طاعته السابقة مؤثرة في استحقاق ثمراتها وهو المدح والثواب في
المستقبل بمنزلة شجرة احترقت بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه
يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها مسئلة ولا يلزم تجديد الندم

كلما ذكر المعصية لانه فذالى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا ولابي على
من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك
ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا
من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لايكون
التوبة السابقة صحيحة وقد قال القاضي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة
يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لاينقضها
شي بعد ثبوتها **قوله** ولا نعميمه ليصح المذهب انه يصح التوبة عن بعض المعاصي
مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم
ومات عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب
الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها
والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم
عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار
على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره
صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون
الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية
او قلته وغلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة
دون البعض الاخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون
الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي
الى الفعل الحسن قد يترجح البعض فيخص بعض الافعال الحسنة بالوقوع
ولا يلزم من ترك البعض الاخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه بل الغرض غاية ما
في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل
الاخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب حسن مع ترك واجب اخر
يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح اخر **قوله** ويكفي الاجمال يعني يكفي في التوبة
عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض
المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا وذكره انه يكلف بالتوبة في
كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكفي الاجمال

لزم

لزم تكليف ما لايطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم
كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد
كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك
الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه
ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كانت الذنب
اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه
الا اذا بلغه على وجه افحش ثم التحقيق ان هذا الزائد واجب اخر خارج عن التوبة
على ما قال امام الحرمين رحمه الله ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة
ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد
كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب فنفرق بين القتل
والغصب **قوله** المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
قد جرت عادة المتكلمين بايرادها في علم الكلام مع انها بالفروع اشبه
لشبهها بالتوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف
الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا اثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمعروف
الذي هو المعروف ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام
كما زعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه
عن المنكر واصبر على ما اصابك واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر
وقوله عليه الصلوة والسلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او
ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه الصلوة والسلام من رأى
منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف
الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك
ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في
الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا نأمر بالمعروف

وقع في تفسير القاضي في سورة البقرة في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا لم يؤاخذ في الاخرة

نطقوا ومنه البيت المكتوب في اواخر السابع عشر

بالمعروف بالمندوب

اما الكتاب

الخبر الصحيح في الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الزنا في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنا لهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا انتهى ضلال الضال وتركه لا اكراه منسوخ بآية القتال على ان ربما يشعر بكون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بل عدم المقبولية او انتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ترك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا لا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من حمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة قوله ولا يختص بالولاة لان المسلمين في الصدر الاول وبعده يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكره امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح

بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك المنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع من فيه غنى سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لانا لا نذهب الى ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض ثم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير تجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار فيحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل والمحتاجين مع علم المال في بيت المال يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من تغير هيآت العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من تصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوأة ادبه وان لج قتله قوله الفصل الثالث في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما قوله المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وكأنه في التحقيق عائد الى اخذا الشيء صادقا والصدق

ما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعليقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل آمنت
بالله أي بأنه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول أي بأنه
مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد مكرمون مطيعون
معصومون لا يتصفون بذكورة ولا أنوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وآمنت بكتبه
وكلماته أي بأنها منزلة من عند الله صادقة فيما تتضمنه من الأحكام وآمنت باليوم الآخر
أي بأنه كائن البتة وآمنت بالقدر أي بأن الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ويرجع
الكل إلى القبول والاعتراف وأما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيق الإيمان
وفي كونه اسما لفعل القلب فقط أو لفعل اللسان فقط أو لفعلهما جميعا وضمهما
أو مع سائر الجوارح وفيه طرق أربعة فعلى الأول قد يجعل اسما للتصديق أعني
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة أي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمر ونحو ذلك ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة أعني معرفة ما ذكرنا ويتناول
معرفة الله بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجهم
بن صفوان وأبي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل إليه الأشعري ويستشرف الفرق
بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بأنه اسم لمعنى آخر غير المعرفة
والتصديق هو التسليم إلا أنه يعود بالآخرة إلى التصديق على ما يراه أهل التحقيق وعلى
الثاني هو أن يجعل اسما لفعل اللسان أعني الإقرار بحقية ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
قد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار بدونها إيمانا والمذهب الرقاشي
زاعما أن المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل من الإيمان لكونه اسما لفعل مكتسب اختياري
وقد يشترط التصديق وإليه ذهب القطان وصرح بأن الإقرار الخالي عن المعرفة
والتصديق لا يكون إيمانا وعند اقترانه بهما يكون الإيمان هو الإقرار فقط وقد
لا يشترط شيء منهما وإليه ذهب الكرامية حتى أن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنا
إلا أنه يستحق الخلود في النار ~~ومن أضمر الإيمان يكون مؤمنا إلا أنه يستحق الخلود في النار~~

ومن

ومن أضمر الإيمان ولم يتفق منه الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة وإذا تحققت فليست
لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع إلى الأحكام وعلى الثالث من
أن يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الإقرار وعليه
كثير من المحققين وهو المحكي عن أبي حنيفة رحمة الله عليه وكثيرا ما يقع في عبارات الخارجين
من الأحكام مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا
من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق
دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جعل اسما للتصديق فقط فإن
الإقرار حينئذ شرط لإجراء الأحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في
مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى أن الإقرار
لهذا الغرض لابد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل
الإسلام بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجردا التكلم وإن لم يظهر
على غيره ~~من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان~~ ثم الخلاف فيما إذا كان قادرا
وترك التكلم لا على وجه الإباء إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من أمارات عدم التصديق
ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب وإن كان له روافض غير متأملين فإنه كان أشهر
أعمام النبي صلى الله عليه وسلم وأكثرهم اهتماما بشأنه وأوفرهم حرصا من النبي صلى الله عليه وسلم
على إيمانه فكيف لا يشتهر إيمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤس المنابر
فيما بين الناس وورد في بابهما الأحاديث المشهورة وكثير منها في الإسلام الساعي
المشكوك دون أبي طالب وأما على الرابع وهو أن يكون الإيمان اسما لفعل القلب
واللسان والجوارح على ما يقال إنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل
بالأركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الإيمان داخلا في الكفر وإليه ذهبت
الخوارج أو غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين وإليه ذهبت المعتزلة
إلا أنهم اختلفوا في الأعمال فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات
وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة أيضا أن
الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون
مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الإيمان بل يقطع بدخول
الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب أكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير
من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي رضي الله عنهم وعليه إشكال

ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي المشي اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف
يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل
والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل
المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف
ان مطلق الاسم للاول ام للثاني وذكر الامام رحمه الله في وجه الضبط ان الايمان
اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا
واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال
فمذهب المعتزلة واما المجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه
اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق
والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان
النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يأمرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى
بيان ولا استفسار اذ لا يجب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا
لا خفاء ولا خلاف في انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون
في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف
واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام
كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك
وهذا لا باس به **قوله** للمقامات **الاول** ان الايمان فعل القلب دون
مجرد اللسان **الثاني** انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد **الثالث** ان الاعمال
ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص
يدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى
انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات
مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على
دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين
احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ
لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم

والسلم

والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة
في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق
الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى ووضعه
لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو
التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب
اية الفاظ كانت واية حروف كيف ما كانت من غير ان يجعل التصديق جزأ منه و
انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما
قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالمقول
بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه
لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق
ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث
رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف
في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وما هم بمؤمنين حيث
نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن
بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ وكلمتي الشهادة
ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب
انكر عليه النبي عليه الصلوة والسلم وقال هلا شققت قلبه او قال امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا
في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة وبهذا تأملت فحديث
اسامة لنا لا علينا **قوله** المقام الثاني ان الايمان هو في اللغة التصديق بشهادة
النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى
معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا
فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات
واساس المشروعات وامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان
ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم واما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به وتبيين وفصل
بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور
معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم لو كان الايمان غير التصديق

لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا ثم لو قيل انه في اللغة لمطلق
التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما
المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في
الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التوقف
والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان گرويدم وباور داشتم وراست
گوى داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن
الخواص والعلماء بانه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق
ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال ان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه
الصلوة والسلم لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض
بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفته
وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون
الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي
رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار
بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن
ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها
يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق
الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز
عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا
ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب
اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف
والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية
نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك

عقد

بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لكنهم ليسوا
مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد
مبيل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد
قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم
الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا
وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اعترض بعض العلماء المعتنين بتحقيق
معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي رحمه الله التصديق ليس
من جنس العلم بل امر وراءه معناه گردن دادن وگرويدن وحق داشتن مران
را كه حق دانسته باشي وتؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام
النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق
المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوى
داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم
ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر وبحث
فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به
مقدورا واختياريا انه يكون ثابتة من مقولة الفعل الذي ربما ينازع في كونها من
الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله
بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود
او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو وقل انظروا ماذا في السموات
والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك
كالصلوة والحج والصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مأمورا به اختيارا
مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره
بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير
جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر
الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والشهر في تفسير الفاظه
وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه
اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه

مولانا نظام الدين الهروي

انظروا

دانش نامه علائي

علائی دانستن دوگونه است یکی دریافتن ودر رسیدن وآن را بتازی تصور خوانند ودوم گرویدن وآن را بتازی تصدیق خوانند وهذا تصریح بان ثانی قسمی العلم هو المعنی الذی وضع بازائه لفظ التصدیق فی لغة العرب وگرویدن فی لغة الفرس وتبعه العلامة التفتازانی لما عسی یذهب الیه معاند من ان گرویدن فی المنطق غیره فی اللغة وقال فی الشفاء انفسها انها مطابقة لها والتکذیب یخالف ذلک فلم یجعل التصدیق حصول النسبة التامة فی الذهن علی ما یفهمه البعض بل حصول ان ینسب الذهن الثبوت او الانتفاء الذی هو طرف فی المؤلف الی ما فی نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحکم الی الصدق اعنی صادق داشتن وگرویدن وبینه بانه ضد التکذیب الذی معناه النسبة الی الکذب اعنی کاذب داشتن

وبهذا یندفع ما یقال ان الحکم فعل اختیاری هو الایقاع والانتزاع فکیف یکون نفس التصدیق او جزءه والتصدیق قسم من العلم الذی هو من مقولة الکیف او الانفعال وقلّم ما قال امن قال الاسناد والایقاع ونحو ذلک الفاظ وعبارات والتحقیق انه لیس للنفس ههنا تأثیر وفعل بل اذعان وقبول وادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة ثم حصول هذا التصدیق قد یکون بالکسب ای مباشرة الاسباب بالاختیار کالقاء الذهن وصرف النظر وتوجیه الحواس وما اشبه ذلک وقد یکون بدونه کمن وقع علیه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور یجب ان یکون من الاول فان قیل فالیقین الحاصل بدون الاذعان والقبول مع الجحود والاستکبار کما للسوفسطائی ولبعض الکفار یکون من قبیل التصور دون التصدیق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعی الا کون التصدیق المنطقی کما یعتبره رئیسهم لا علی ما یفهمه کل نساج وحلاج هو التصدیق اللغوی المقابل للتکذیب المعبر عنه بگرویدن وانه لا یصح حسب العقل واطباق القوم علی ان المعتبر فی الایمان هو اللغوی دون المنطقی بل غایته انه یجب اشتراط امور کالاختیار وترک الجحود والاستکبار واما انه یلزم علی تقسیمه وتفسیره کون الیقین الخالی عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصدیق فذلک بحث آخر لکن الکلام فی امکان الایمان بدون الاذعان وفی کون بعض الکفار مؤمنین بجمیع ما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم غیر مصدقین وفی ان کفرهم لیس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستکبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحکام والاصرار علی التکذیب باللسان الی غیر ذلک من موجبات الکفر مع تصدیق القلب

لعدم

لعدم الاعتداد به مع تلک الامارات کما فی الفاء المصحف فی القاذورات الکثرة انا لا نفهم من نسبة الصدق الی المتکلم بالقلب سوی اذعانه وقبوله وادراکه لهذا المعنی اعنی کون المتکلم صادقا من غیر ان یتصور هناک فعل وتأثیر من القلب ونقطع بان هذا کیفیة للنفس قد تحصل بالکسب والاختیار ومباشرة الاسباب وقد یحصل بدونها فغایة الامر ان یشترط فیما اعتبر فی الایمان ان یکون تحصیله بالاختیار علی ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثیر من النفس لا کیفیة لها وان الاختیار معتبر فی مفهوم التصدیق اللغوی ممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا ولو کان الایمان والتصدیق من مقولة الفعل دون الکیف لما صح الاتصاف به حقیقة الا حال المباشرة والتحصیل کما لا یخفی علی من یعرف معنی هذه المقولة التاسع انه وقع فی کلام کثیر من عظماء الملة وعلماء الامة مکان لفظ التصدیق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فینبغی ان یحمل علی العلم التصدیقی المعبر عنه بگرویدن ونقطع بان التصدیق من جنس العلوم والاعتقادات لکنه فی الایمان مشروط بقیود وخصوصیات کالتحصیل والاختیار وترک الجحود والاستکبار ویدل علی ذلک ما ذکره امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه ان الایمان معرفة والمعرفة تسلیم والتسلیم تصدیق فان قیل قد ذکر امام الحرمین والامام الرازی وغیرهما ان التصدیق من جنس کلام النفس وکلام النفس غیر العلم والارادة قلنا معناه انه لیس یتعین ان یکون علما او ارادة بل کل ما یحصل فی النفس من حیث یدل علیه بعبارة او اشارة او کتابة فهو کلام النفس سواء کان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غیر ذلک ولیس کلام النفس نوعا من المعانی مغایرا لما هو حاصل فی النفس باتفاق الفرق والا لکان انکاره انکارا للتصدیق والطلب والاخبار والاستخبار وسائر ما یحصل فی القلب ولیس کذلک بل النکارة عائد الی ان الکلام هو المسموع فقط دون هذه المعانی فالقول بان الایمان کلام النفس لا یکفی فی التفصی عن مطالبة انه من ای نوع من انواع الاعراض وایة مقولة من المقولات ولا محیص سوی تسلیم انه من الکیفیات النفسیة الحاصلة بالاختیار عن الجحود والاستکبار ولیت شعری انه اذا لم یکن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنی تحصیله بالدلیل او التقلید وهل یعقل ان یکون

ثم النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين
بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة حقيقة جميع ما
جاء به النبي عليه الصلوة والسلم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام
العلم انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم
والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على
انفكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب
اليه جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي
وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي
عليهم وللانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم كله
مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة
فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلوة والسلم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل
صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات ضروري لما يقع في
القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المامور به وكل هذا
موضع تامل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد
والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد في قوله تعالى فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت المناقشة وكقوله تعالى وما زادهم الا
ايمانا وتسليما مجادله في اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير
والكرة والمدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع
مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان يدعي اولا ان التسليم
امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء
واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من المعترض ان السلف
قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور داشتن وبذيرفتن
وراست گوى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما
تلونا من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مع من الزمان وكثير من
السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء
التصديق مهجور مع كونه فيما بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام م

الشجور اختلاف ... شجر بينهم ... القران

والاقرار ولا ... الخ

معلوم ادى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما
معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاختلاط اهل التصديق دون التسليم من الايمان
وربما يدعي الواحد من غلاة المتعصبين وجهلة المتشددين يتمسك من اجزاء التمطيط ولا يكتفي
بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم يخطر
ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة
الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوا في شان بعض رؤساء الدين وعلماء
المسلمين والمتمهرين من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اوله مؤلف
تحقيق الايمان مع ان الحق انه اذا حقق فبعضها نزاع لفظي وبعضها اجتهادي الى
غير ذلك من امور قصد بها اصلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت مآلا وافضت
الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والابلغ الى الاوثق والعلم بانه قد
بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل
اليقين واعلى درجته يوم اللقاء في عليين المقام الثالث الاعمال غير داخلة
في حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني
النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان اليأس ولا خفاء
في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة
على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل
الصالحات ومن يعمل من الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن وهو مؤمن
وسئل النبي عليه الصلوة والسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول
فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان
كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من
المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه
لو كان اسما للطاعات فاما الجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق
واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر
وادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان وانتفا

ايمان اليأس

حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل
من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبرئيل عليه الصلوة والسلم لما سال
النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة
نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي
نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق
المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام الجارية على المؤمنين دون الكفرة
ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل التصديق
بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا
فلا نزاع والدلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول
ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي
ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب
اولا بان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تاويل ليس باولى واقرب
من جعله اشارة الى الاخلاص في الدين والانقياد لما سبق من الاوامر
بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه الا ترى
ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم
معناه ان الدين يكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين
المستقيم على ان ههنا شيئا اخر وهو ان الدين في تلك الاية مضاف الى القيمة
لا موصوف كما في هذه الاية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة
والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وح يسقط الاستدلال
بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع
بان الدين هو الملة والطريقة التي تعبر غالبا باضافتها الى الرسول لا يكون
نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل

الحال

الى
وجلت قلوبهم
اذا ذكر الله
قوله اولئك هم المؤمنون
حقا وقوله انما المؤمنون
الذين م

اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا ثم لم يرتابوا الاية
واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها
او بكونها جائزة عملا اي التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة
من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به ودالة عليه على ما قال النبي عليه الصلاة والسلم
بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة
لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار
يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من
المؤمن يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب
بمنع الكبرى فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك
بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل
هب ان ليس في الذين امنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبه
يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب عليه بل يدخل
النار البتة ولان الايات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عليه الصلاة والسلام
لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له
لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في
تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان
زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق
لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون
بغض النبي والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام
تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلم باقيا واللازم منتف قطعا واجيب
بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله
والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا
بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو
غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان

اسم المؤمن مبنيٌ على استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفا كل قوله تعالى في آخر قصة بعض
الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم
فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق
الذي هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع
في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف رحمهم الله
قوله خاتمة كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على
تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة
بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعن الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة
الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع
ما في شبههم وشبه الخوارج ومن تسميته بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما احتج به
واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو ان اجمعت الامة على ان
صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف
والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر
ولا واسطة بينهما والاخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق
بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة
والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم
واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين
فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتم احكام
الكافر خواصه التي لا يتجاوز الى مؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس
المتنازع فانها عندنا يعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق
او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي
يسمونه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة
بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق فكانه رجوع عن
المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا
فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة
وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج

فذهب

فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا
بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون
كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه الصلاة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله
من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو
التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد الحكم
بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج
بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا
المعنى وفي ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله
تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون والمراد بالفاسقين
في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون
في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الايات الدالة
على انحصار العذاب في الكفار ومع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى
ان العذاب على من كذب وتولى انّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا
تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد العذاب الكامل الهائل من
العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة
الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الايات الدالة
على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بآيات الله تعالى ولا شك ان المكذب بها كافر
كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها
وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين
الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين ~~فانه يدل على ان المكذبين لا يشفع فيهم الا ان كل فاسق~~
~~ليس مكذب~~ الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المؤمن من غير ثالث ولا شك ان
الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا
الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث
الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما

يرجو الغفران من الله او التوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة
يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق التوبة
فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع
الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه
على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ونقلي
وهو قوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب
واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة
ويامل توفيق التوبة ويلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف صاحب الجحر
والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان
من وعد وعزمه ان يفي ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تاملت فحال الفاسق على
عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته فصل المبحث الثاني في الاسلام
الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي عليه الصلاة
والسلام صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى
الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع
على ما قال في التبصرة الايمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم
مؤمن لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى
بالعبودية له من غير شرك فحصل من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان
متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس
بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا
وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد
بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما
اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى
انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان ودار الاسلام وبالعكس
وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق
ولا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير

الاسلام

الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم
باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين
عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة
من النبي عليه الصلاة والسلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين
الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي عليه
الصلاة والسلام واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد صلى الله عليه وسلم
ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين فلهذا
كثيرا ما يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف
الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل
لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد
ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء
الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد
المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه
لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء
فلم اترك الا بعض الفقهاء لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذاهبا
الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل بسوق احد
الاسمين مساق الآخر بقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان يسمع الا من يؤمن باياتنا
فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا
آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهب
الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق
فيما اخبر الله تعالى به على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق
التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا
باثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية

وما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبأن جبرئيل لما جاء لتعليم الدين سأل
النبي عليه الصلاة والسلام عن كل منهما على حدة وأجاب النبي صلى الله عليه وسلم لكل بجواب وذلك
أنه قال أخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى آخره ثم قال
اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان
الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال
المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني الاتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان
التحقيق ان يرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق
بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله
تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر
خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المبني عنه
قوله آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه
قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع
ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المتفرعة التي هي
الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لقوم
وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق

المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن
الشافعي رضي الله عنه وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة
واصحابه رحمهم الله وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا
ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة
والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله
لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا
قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق

فلا يتفاوت وان جعلنا هو الاعمال فمتفاوت وقد قال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على
التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا
وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص
بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال ايضا
لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا
ايمان دونه ليكون ناقصا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ ولو كان
علىما لم يكمل بعد لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من
الاعمال او الترك كما هو مذهب المعتزلة ~~لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق~~
~~كما هو مذهب المعتزلة~~ لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف
الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا
قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف
الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه وللقائل ان يقول
لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس
والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او
مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل
والاكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو
لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من
باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان
المراد ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن
ليكون تصديقا قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى
البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء
غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول
الخليل صلوات الله عليه مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي
رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في
حق الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما

العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا
لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص
الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا
ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر
رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل
صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروي مرفوعا
لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه الاول ان
المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا
ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة
الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا
ولغيره على الفترات فيثبت للنبي عليه الصلوة والسلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره
الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان
حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد
حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به
والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض
فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة
فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عليه الصلاة والسلام على
ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات
وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه جلية في التأويل لو ثبت لهم ان
التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت وتمام الكلام فيه ~~تولاه~~ البحث الرابع ذهب كثير
من السلف وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان
الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة
رضي الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد
في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك
بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك
بذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى والتبري عن تزكية النفس

[margin:] للشك ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للتأدب واحالة الامور الى المشيئة ... او للشك في العاقبة والمآل ... للتبرك بذكر الله ... او التبري عن تزكية النفس والاعجاب بحاله فالاولى ان يترك ... لانه اذا لم يكن للشك فلا يخلو عن ايهام ... لا يجوز ...

والاعجاب

والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا الاولوية ولهم
انا مؤمن ان شاء الله تعالى على انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه
اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان
التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من
الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه
شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة
للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله تعالى وهذا
قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات
الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير
شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى
السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى
الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء ان
الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت
اولا وتغير الى الضد فلذا ترى الكثير من الاشاعرة يبنون القول بان العبرة
الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان
وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط
عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا حقا كان
مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا
في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا وكما ~~قد~~ يصير
المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان
السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من
شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة
فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان
السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة
وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال وله في الجزم بالثبات
والبقاء عليه في المآل لكن يخاف من سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان
الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشيئة الله تعالى

حربا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله جعل الله حيوتنا إليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى وبشرنا بالفوز بالذخر الأسنى بالنبي وآله

المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة أن حقيقة الإيمان هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فإن قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لأنه إما ذاتي للتصديق أو شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة أو استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين أعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد بينا أن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فإنا نؤمن بالأنبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم ونؤمن بجميع أحوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها وأوصافها وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم ولم يكونوا يؤمنون به وفيه نظر لأن المراد العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة ما نصدق به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وإنما الكلام في العكس فإن قيل نحن لا ننفي كونه إيمانا وتصديقا لكنا ندعي أنه لا ينفع بمنزلة إيمان البأس فإن عدم نفعه على ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي معلل بأن العبد لا يقدر على أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون تعالى عن معرفة وعلم استدلالي فإن الثواب على الإيمان إنما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة في إدآب الفكر وإدامة النظر في محدثات العالم ومعجزات الأنبياء والتمييز بين الحجج والشبه لا في تحصيل أصل الإيمان قلت النص إنما قام على عدم نفع إيمان البأس ومعاينة العذاب دون إيمان المقلد والإجماع أيضا إنما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الأصول فلا نسلم أن العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين إلى أن إيمان البأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة ولأنه لا يبقى للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لأن عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة إذ ربما يموت العبد فيه فينتقل إلى عذاب الآخرة بخلاف إيمان المقلد فإنه تقرب إلى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير إلجاء ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في

النفس

البأس العذاب

النفس قوله وأما الماتريدي يعني القائلين بأن إيمان المقلد ليس بصحيح أو ليس بنافع فمنهم من قال اشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال العقلي في كل مسألة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة أو تواترا أو على الإجماع فيقبل قول النبي عليه الصلاة والسلام بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري حتى حكي عنه أن من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمنا على الإطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا مشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الأعمال والأصول لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة ومع هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الإشكال وإليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم أبو هاشم بكفره فإن بنوا ذلك على أن ترك النظر كبيرة يخرج من الإيمان إذا طرأت ويمنع من الدخول فيه إذا قارنت فهي مسألة صاحب الكبيرة وقد سبقت وإن أرادوا أن مثل هذا التصديق لا يكفي في الإيمان أي لا ينفع فمسألة أخرى وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه الأول أن حقيقة الإيمان إدخال النفس في الأمان من أن يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على أنه أفعال من الأمن للتعدية أو للصيرورة كأنه صار ذا أمن وذلك إنما يكون بالعلم ورد بأنه يجعل متعلقا بالمخبر مثل آمنت به وله إلا بالسامع والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الأمن أن يقال معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل أو لا ولو سلم فالأمن من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وإن كان عن تقليد الثاني أن الواجب هو العلم وذلك لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في أن ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على أنه ربما يقال إن المقصود من الاستدلال هو التوصل إلى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث أن الأصل الذي يقلد فيه إن كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق

كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان أسلافهم وإن كان حقا فحقيته إما أن يعلم
بالتقليد فدور أو بالدليل فتناقض ورد بأن الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالأحكام التي
علم بالضرورة كونها من دين الإسلام لأن من اعتقدها تقليدا أهل يكون مؤمنا يجري عليه أحكام
المؤمنين في الدنيا والآخرة وإن كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وأما ما يقال
إن القول بجواز التقليد إن لم يكن عن دليل فباطل وإن كان فتناقض فمغالطة فإن المراد
لا يقال المقصود أن التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من أصول
الإسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لأنا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به إلى
هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والإجماع على وجوب النظر والاستدلال على
أنه حكي عن الكعبي وابن عباس رضي الله عنهما وجمع آخر من المعتزلة أن من العقلاء من كلف النظر
وهم أرباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من
النسوان لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها من الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون
المبطل والظن الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم أن العاجزين
كلفوا أن يسمعوا أوائل الأدلة التي تتسارع إلى الأفهام فإن فهموا كفاهم وهم
أصحاب الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة وإن لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا
مكلفين أصلا وإنما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام
والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي
اتفق عليها أهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها
تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي أن الله تعالى واحد لا شريك
له ولا مثل وأنه لم يزل قبل الزمان والمكان خالق العرش وكل ما خلق وأنه
القديم وما سواه محدث وأنه عدل في قضائه صادق في أخباره لا يحب الفساد
ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وأنه مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله
وفي كل ما خلق وقضى وقدر وأنه بعث الرسل وأنزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه
أنه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم أنه لا يؤمن ويأبى وأن الرضى بقضائه واجب
والتسليم لأمره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء
لا كالإضلال الذي علم به الشياطين إلى غير ذلك من العقائد الإسلامية فإن قيل أكثر
أهل الإسلام آخذون بالتقليد قاصرون أو مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة
ومن بعدهم من الأئمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم أحكام المسلمين
فما وجه الاختلاف وذهاب كثير من العلماء المجتهدين إلى أنه لا يصح إيمان المقلد

صاحب الجمل

قلنا ليس الخلاف في مثل الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى
وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في
خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال
بل فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض فأخبره إنسان
بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر وأما ما
يحكى عن المعتزلة من أنه لا بد في صحة الإيمان من النظر والاستدلال والاقتدار على
تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الإسلام في الظاهر
إلا أن المراد أن ذلك واجب وإن صح الإيمان بدونه فإن أرادوا الواجب على الكفاية
فوفاق إذ لا بد في كل صقع ممن يقوم بإقامة الحجج وإزاحة الشبه ومجادلة الخصوم
وإن أرادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف وأما
المقلد فقد ذكر بعض من ينظر في الكلام وسمع من الإمام أنه لا خلاف في إجراء أحكام
الإسلام عليه وإن الاختلاف في كفره راجع إلى أنه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثير
نعم لأنه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا
لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا و[illegible] قوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل
مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الإسلام في حق الأحكام وقال بعض
ذوي التحقيق منهم أنه وإن كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز أن ينتقص عقابه لذلك
قوله الخ المبحث الخامس الكفر عدم الإيمان عما من شأنه وهو عدم تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والأظهر أن هذا أعم من تكذيبه
صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به مما ذكره الإمام الغزالي لشموله الكافر الخالي
عن التصديق والتكذيب واعتذار الإمام الرازي بأن من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
أن تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور
المنع فإن قيل من استخف بالشرع أو الشارع أو ألقى المصحف في القاذورات أو شد
الزنار بالاختيار كافر إجماعا وإن كان مصدقا للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به
ومع ذلك يبطل عكس التعريفين وإن جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم انعدام
التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي هي كفر وفاقا فيجوز أن
يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر مرتكبه

ويوجد التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار
وبعضها الاكلزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه
ومستنبط من الدليل وتفاصيل في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر وهو
ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق
الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم
عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان
تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم
وذلك لان تاويل النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب
للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد بالتكذيب او عدم التصديق من المكلف
ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق وصرح بالتكذيب واما عند القائلين
بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد
التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال
القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه
فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اريد
الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله
واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق
واحد وما قالوا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه
او الجهل بذلك اجمالا او تفصيلا وحح يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من
التعريف بتكذيب النبي عليه الصلوة والسلم او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله
من غير توسط النبي عليه الصلوة والسلم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو قبيح اي
اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر
لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد
اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان
اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد
بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدور واو
بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر ولا ايتنا ولم التعريف وان قيد الكبيرة

نعم

بغير الكفر فادا الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وما قيل ان الكفر عند كل
طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا
على قول السلف ظاهرا قوله خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر
الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه
عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية
وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي
والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان
كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه الصلوة والسلم
واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في
الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباذ وزعم انه تاويل
كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم قوله المبحث السابع
في حكم مخالف الحق من اهل القبلة من باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما
هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا
في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز
الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد
وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات
باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء
من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه
ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله لا ارد شهادة كل اهل الاهواء الا
الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل
القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر
القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال
المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر
ومنهم من بالغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز
الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته
وبجواز ظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي ان لا يكفر احدا من اهل القبلة ومتمسك

بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق فى تلك الاصول لكان النبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده
يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم
منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما
اشتهر كونه من الدين بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها ما ظهرت ادلتها
على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع دليلها الى الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام
فيها لدفع الشكوك التى يلقيها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها ينتقر
الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضا لحجة اهل
الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة
تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة يبتنى بعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان
الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها
على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان
ظاهر البطلان ليس بكافر وقد وقع بعض المتأخرين من المعتزلة حتى انكر شناعة
تكفير من يكاد يشهد الارض والسماء باسلامهم وعلى لزوم تكفير كثير من كبرائهم
لكن كلامهم يموج بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام وللقائل ان
يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم
اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها
وان كانت مما لا خلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف معنى
الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا
لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا **قوله** المبحث الثامن حكم المؤمن الخلود
فى الجنة وحكم الكافر الخلود فى النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق
من المؤمنين الخلود فى الجنة اما ابتداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار
بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله
تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغى ان يقيد بعلم انها كبيرة للاتفاق على ان
الباغى ليس بفاسق وفى معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر يعنى الاكثار منها
سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى
اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة
بان يرتكب من غير مبالاة ويجرى مجرى المباحات ولا خفاء فى ان المراد ما ثبت بقطعى

وحكم

وحكم المبتدع وهو من خالف فى العقيدة طريقة اهل السنة والجماعة فحكمه ينبغى ان يكون حكم الفاسق لان
الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم
المؤمن ظاهرا وحكم الكافر باقسامه من الحربى والذمى والكتابى والمرتد مذكور فى
كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما
يجب فيه الحد والتعزير فى غيره والعمل بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على
اختلاف فى ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه
والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث
والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد
ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل فى شئ ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه
الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى فى الآخرة وليس فى حيز
وجهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا يحتاج الى شئ ولا يجب عليه شئ كل المخلوقات
بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح منها ليست برضائه وامره ومحبته وان
المعاد الجسمانى وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط
والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون فى النار دون الفساق وان الشفاعة حق
وان اشراط الساعة حق من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه
السلام وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق وان اول الانبياء آدم
وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم وان اول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم
والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلى والمشهور من اهل السنة
فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة واصحاب
ابى الحسن على بن اسمعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابى بردة
ابن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا على الجبائى
ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبى عليه الصلوة والسلام والجماعة اى طريقة الصحابة
رضى الله عنهم وفى ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ
ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجوزجانى صاحب ابى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن
الحسن الشيبانى رضى الله عنهم وما تزايد من قوى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف
فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان
المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الى البدعة والضلالة

خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة
كالقول بحل متروك التسمية عمدا ونقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وجواز
النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي
المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل دليل شرعي عليه
ومن الجهلاء من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على
قبحه تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك
هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى
بالنبي وآله **قوله الفصل الرابع في الامامة** ولا نزاع في ان مباحث
الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في
كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين
ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا
ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من
قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل
فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من
يولى عليهم وينعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء
ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر
البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام
وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون
ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد
والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها
من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة وكذا اذا كان فاسقا
او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل ولا يصير الشخص اماما بمجرد شروط
الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا
ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبتت الامامة بالقهر والغلبة
ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو

خلعوه

اصحاب النبي

خلعوه لم ينعقد وان عزل نفسه فان كان لعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا وانعزال
الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس والمرض الذي
ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو
لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطي على ردعه ولو بشهر السلاح
ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة
واختلافات كاسدة بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت
كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام و[illegible] وجوه
في تعريفه حيث قالوا علم الكلام العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة
والمعاد ويتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء
والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص
وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة
اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة
ومع هذا يرد عليه انه لو وجد من شرائط الامامة لا تقوم ماهيتها في الشروط
كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه
لا يقال للجميع الامة ائمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق ونحو ذلك وعلى
هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي
عليه الصلوة والسلام انما تكون فيمن استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصدق التعريف
على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف
اعم من ان يكون بوسط او بدونه **قوله** وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة
وطريق ثبوتها وبيان احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه الصلوة والسلام
والامامة اهل الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية **قوله** المبحث الاول نصب الامام
بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعند عامة المعتزلة
وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة

ومنهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لانه تنقل بهم قالوا الائمة تكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة على الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فههنا الوجوب مطلق اي لم يتقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المامور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى

وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فنكاد نلحق بالضروريات بل بالمشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالسنان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما تشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدر عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا بين الحيوانات العجم كالنحل يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من تنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العلمي في هذه الغاية من الضعف بالاعتراض لابطال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء لما في الآراء من اختلاف الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلوح الاقتداء فيميل النفوس الى الاباء والاستعصاء

ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل وينهب الفرع والاصل وكفى
شاهدا ما تشاهد من تقصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله عنه الى ابتدا دولة بني العباس
لانا نقول مضار تركه بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعتنى
بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر
الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما
بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله عنه فمعوية ومن بعده ملوك
والامراء لا الائمة ولا الخلفاء والالزام مشترك لان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة
على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطها وبايع
طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه
وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على
العزل والنصب لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على
ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل
والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك
بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه الصلاة
والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة
والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر
من ابطال الاصلين قوله قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع
الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط
و[illegible] قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها والكلام
في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع
ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الحكمة
مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر
جامع لشروط الامامة قالع لمواد الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام
واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء قوله

احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد
اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف
في معرفة الله تعالى واما عندنا فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من
المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي
منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين
والقدح فيما يورد لاثباتها على ما سبق حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا
اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما يتوهم من وجوه اخر مثل ان
اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا انما يجب لو لم يقم لطف
آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام
لا يحصل بغيره مجرد دعوى وربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا
كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون
منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على
تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي
ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان
وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه
انه قال لا يخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا
لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد
اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا
اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم
بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر
عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك
ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها البتة متى شاء وليس هذا
خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب
وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته
وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا علم

مغمورا اي مخفيا

ظهور لهم من العادیات التی لا ارتیاب فیها لعاقل لعدم تحرس المسك وجبل من
الیاقوت ولو سلّم ان الاولیاء اذا عرفوا من انفسهم انه لم یظهرها لتقدح الاشكال علیهم
قوله احتج الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان
فی نصبه اثارة الفتنة لان الاراء متخالفة والاهواء متباینة فیمیل كل حزب الی
احد ویهیج الفتن ویقوم الحروب وما هذا شانه لا یجب بل كان ینبغی ان لا یجوز
الا ان احتمال الاتفاق علی الواحد وتعینه وتفرده باستجماع الشرائط او
ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجیح
كما قیل تقدیم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر واسد الطریق
المخالفة بمجرد بیعة البعض ولو واحدا اندفع الفتنة مع ان فتنة النزاع فی تعیین
الامام بالنسبة الی مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم ثم ایقال الاحتجاج المذكور
علی تقدیر تمامه لا ینفی الوجوب علی الله تعالی ولا علی النبی صلی الله علیه وسلم بالنص ولا علی
الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفی ما یراه الجمهور من الوجوب
علی العباد اذ لم ینصب النبی صلی الله علیه وسلم ولم یستخلف الامام السابق قوله المبحث
الثانی یشترط فی الامام ان یكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غیر العاقل
والصبی والمعتوه قاصر عن القیام بالامور علی ما ینبغی والعبد مشغول بخدمة
السید لا یفرغ للامر مستحقر فی اعین الناس لا یهاب ولا یمتثل والنساء ناقصات
عقل ودین ممنوعات عن الخروج الی مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق
لا یصلح لامر الدین ولا یوثق باوامره ونواهیه والظالم یختل به امر الدین
والدنیا وكیف یصلح للولایة وما الوالی الا لدفع شره الیس معجبا استرعاء
الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان یكون شجاعا
لئلا یجبن عن اقامة الحدود ودفعا وشدة الخصوم مجتهدا فی الاصول والفروع
لیتمكن من القیام بامر الدین ذا رای فی تدبیر الامور لئلا یخبط فی سیاسة
الجمهور ولم یشترطها بعضهم لندرة اجتماعها فی الشخص وجواز الاكتفاء
فیها بالاستعانة عن الغیر بان یفوض امور الحروب ومباشرة الخطوب الی
الشجعان ویستفتی المجتهدین فی امور الدین ویستشیر اصحاب الاراء الصائبة
فی امور الملك واشترط الامة علی اشتراط كونه قرشیا ای من اولاد نضر بن
كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله
علیه الصلوة والسلام الائمة من قریش ولیس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعینت

الامام

الامامة الكبری وقوله علیه الصلوة والسلام الولایة من قریش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره وقوله علیه الصلاة والسلام قدموا قریشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه
لما قال الانصار یوم السقیفة منا امیر ومنكم امیر منعهم ابو بكر رضی الله عنه لعدم
كونهم من قریش ولم ینكر علیه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول
والمعقول اما المنقول فقوله علیه الصلوة والسلام ولو امر علیكم عبد حبشی اجدع
واجیب بان ذلك فی غیر الامام من الحكام جمعا بین الادلة واما المعقول فهو انه
لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملك والدین بل للعلم والتقوی والبصیرة فی
الامور والخبرة بالمصالح والقوة علی الاحوال وما اشبه ذلك واجیب
بالمنع بل ان لشرف الانساب والاباء وعظم قدرها فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع
الاراء وتالف الاهواء وبذل الطاعة والانقیاد واظهار اثار الاعتقاد
ولهذا شاع فی الاعصار ان یكون الملك والسیاسة فی قبیلة مخصوصة واهل بیت
معین حتی یری الانتقال عنه من الخطوب العظیمة والاتفاقات العجیبة ولا الیق
بذلك من قریش الذین هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر علیهم ختم الرسالة وانتشرت
منهم الشریعة الباقیة الی القیامة واما اذا لم یوجد من قریش من یصلح لذلك او
لم یقتدر علی نصبه لاستیلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا
كلام فی جواز تقلید القضاء وتنفیذ الاحكام واقامة الحدود وجمیع ما یتعلق
بالامام من كل ذی شوكة كما اذا كان الامام القرشی فاسقا او جائرا او جاهلا
فضلا ان یكون مجتهدا وبالجملة مبنی ما ذكر فی باب الامامة علی الاختیار
والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستیلاء الظلمة بل الكفار والفجار
وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الریاسة الدنیویة تغلبیة وبنیت
علیها الاحكام الدینیة المنوطة بالامام ضرورة ولم یعبأ بعدم العلم والعدالة
وسائر الشرائط والضرورات تبیح المحظورات والی الله المشتكی فی النائبات
وهو المرتجی لكشف الملمات قوله واشترط الشیعة امورا منها ان یكون هاشمیا
ای من اولاد هاشم بن عبد مناف ابی عبد المطلب ولیس لهم فی ذلك شبهة
فضلا عن حجة وكان قصدهم نفی امامة ابی بكر وعمر وعثمان رضی الله عنهم ومنهم من اشترط
كونه علویا نفیا لخلافة بنی عباس ویكفی باجماع المسلمین علی امامة الائمة الثلثة
حجة علیهم ومنها ان یكون عالما بكل الامور وان یكون مطلعا علی المغیبات
وهذا جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان یكون افضل اهل زمانه لان قبح تقدیم

والخبرة

محا یحفظ

من النبأ

قل اللهم مالك الملك
تؤتی الملك من تشاء
وتنزع الملك ممن تشاء
وتعز من تشاء و
تذل من تشاء بیدك
الخیر انك علی كل
شیء قدیر

المفضول على الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته
ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يتولاها من له رتبة اعلى
قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله تعالى
ممنوع وبمعنى عدم ملائمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انا
ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك
ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية وادفع في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي
فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده للنبوة ويوحي اليه مصالح
الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه وتمشيته فيدل ذلك قطعا على
افضليته والى هذا الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بوجوه الاول
اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم
من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير
عليه مع ان فيهم عثمن وعليا رضي الله عنهما وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب
تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد
وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت فتعيين الافضل متعسر في اقل
فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف بان هذا
وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام
عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق قوله وان يكون معصوما من معظم
الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة
وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب
العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمن رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم
لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب
المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة
في الامام والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج بان العصمة
مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما
ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة
الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه
الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية

حوزة

حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة
على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك
الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة
سريرته فلا وجه لاشتراطها واعتبارها الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اتى بالشريعة الى العباد
بها الناس جهة فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد امرنا
امتثاله فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها
الله لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة
والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص
والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب
الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن
الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان
والاثم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع
بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله ويكفي في عدم
كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة لاسيما في الاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته
لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم
والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم
والمفتي بالنسبة الى المقلد ولمثل ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون
حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم
ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله
تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له
ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم
من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الاية على ذلك غير
تامة لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين
نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام
لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطأ
على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبهوا ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات
الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه اوجب

علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء على الامة كما زعمتم ان في الشريعة القائمة الى القيامة
غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلماء واجتهادهم
وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا ترى ان الخطاء جائز على المعصوم
ايضا لما عرف من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك يكفي نجزاء الامام رد على
الشرع ما نعاه وافقا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا
لها لا حافظا فيعود على موضوعها بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب
والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية
فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا ايضا
فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم
على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه فهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين
واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما
لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار
السابع انه لا بد للشريعة من ناقل وانه يوجد في كل حكم اهل التواتر مقنعنا
الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان
الظن كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل
التواتر اذ جميع الامة ومنهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي
قصدتم وليت شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي
لا يوجد الا الاسم قوله ولنا اشتراط قد اشترط الغلاة من الروافض
ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات
وبطبائع الاغذية والادوية وبعجائب البر والبحر والسماء والارض وهذه
خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام قوله المبحث الثالث
طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة
واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به ينعقد امامته وهي طرق منها
متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل
للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية
ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام
ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة
والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير

ان

ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا
لم يتوقف ابو بكر رضي الله عنه الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال
عمر رضي الله عنه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر
فبايع ابا بكر رضي الله عنه وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد
من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب
اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على
كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف
في حق ابي بكر رضي الله عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي رضي الله عنه عند التحقيق
وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان رضي الله عنه
باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة
بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما
افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد
بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن
لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون
على تولية مثل القضاء والاحتساب والاعلى التصرف في فرد من آحاد الامة
فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين
والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد
يجعل القاضي قادرا في التصرف في الغير ولو سلم فذلك لوجود من له التولية وهو
الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن
واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رضي الله عنه
ومعاوية فيعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان
جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي
رضي الله عنه بل في انه هل يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه
واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام
فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد
النص ولا خفاء في ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع
في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط
او بلا وسط والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل منهم ورد

بأنه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب الامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لمتصدين ولم يعلم المسبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف ولا يمكن الرجوع بجهالة السادس ان سيرة النبي عليه الصلاة والسلام وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان للامة بمنزلة الاب المشفوق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله عليه وسلم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنها بمثل ما سبق **قوله** خاتمة ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجز عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله وعن محمد رحمة الله عليه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلب واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر **قوله** البحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه

اثنان

اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه الصلوة والسلام سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله عليه الصلوة والسلام مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عليه الصلوة والسلام انت الخليفة من بعدي فبايعه على ذلك استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص على ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة بظهوره على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رضي الله عنه لقتله اقاربهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين العمل به الى غير ذلك وترك علي رضي الله عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له ادنى حظ من الديانة **والانصاف** علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم واثنى عليهم بصحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر عنهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ولذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم واقامة شريعته والانقياد لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداه واتبعوا اهواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا

من قال بعض بني هاشم رضاً من ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب وكان
مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته
وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثرهم [illegible] والانصار ورؤساء الكبار معه قد
ترك حقه وسلم الامر الى من لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال
قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام حين افضى اليه
وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على التقية
الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد
والخصم الد والدنيا اول الامر وقلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى
اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقرب وجدهم في تنفيذ
احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة
بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رضي الله عنه خاصة باتباع الباطل والاذعان بل بالنبي
صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا
واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم
خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم
تواتر هذا النص فيما بعد عصر النبي مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين
ولم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله
ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اهتمامه بالتشيع لم يذكر في روايته
قصة الدار هذه الزيادة التي تدعيها الشيعة وهي قوله عليه الصلوة والسلام انت خليفتي فيكم
من بعدي ونعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب
في الرافضة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي
والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي مما وضعه
هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف
الروافض بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء
الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم
لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا
ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل

العشرة

العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما
تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس رضي الله عنه لعلي
رضي الله عنه امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان وقول عمر رضي الله عنه لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا
عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر وكنا
لا ننازع اهله وكدخول علي رضي الله عنه في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله
رضي الله عنه لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معوية ببيعة الناس له
لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا
غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر
لقتال الروم وعمر لقتال الفرس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه
ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي
مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة
ابا بكر رضي الله عنه ملقبين بخليفة رسول الله قوله واحتج المخالف بانه يستحيل عادة
من النبي صلى الله عليه وسلم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة
اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس اهمالا
بل تفويض معرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل
والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة
الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة ولطيف العبارة نوع بيان لا يخفى
حسنه على اهل العرفان قوله المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة
علي رضي الله عنه ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند انه العباس
لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض
بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان
ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا
ورجلا وذلك في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رضي الله عنه

يحب الناس قد علا طبعنا حب علي بن ابي طالب
عيبنا الناس على حبه فلعنة الله على العايب
ما عيبكم هذا ولكنه بغض الذي لقب بالصاحب
وكذبكم عنه وعن بنته فلعنة الله على الكاذب
العيب فيكم قد علا فاتيا في بغضكم للسيد الصاحب
وسبكم لابنته جهرة فبئس هذا العيب من عايب

بعد تلعثم وفي ارسال ابي بكر وعمر وابا عبيدة بن الجراح الى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رضي الله عنه وعلى ان عليا رضي الله عنه جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فما روي انه لما بويع ابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي رضي الله عنه فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفكم يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وساير المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فيتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي رضي الله عنه عليه واستحقاقه للامامة دونه ثم يبطل ذلك الانفصال للاستحقاق بترك ما يجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر رضي الله عنه هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم

بنو

بنو حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب او قبائل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنهما وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله عليه الصلوة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي عشرة وخلافة علي ست سنين السابع قوله عليه الصلوة والسلام في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكاغد وقرطاس لاكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر رضي الله عنه الثامن ان المهاجرين الذين منهم قال الله تعالى بهم اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله وفي رواية لعزله فما زاد منا لو وافضل ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر ان الامامة حقا لعلي غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي رضي الله عنه لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما يفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتأييدا **قوله** احتجت الشيعة بوجوه في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم فلا يتأملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين مع شدة احتجاج البعض على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور

زمان الخلافة

اندية مجالس

امرني معاوية ان العن عليا فلعنه الله عليه

ومن العجائب ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يردوا اصلا من المحدثين ولا دووا
خرموا الدين فلا فواكتبهم من امثال الهذيان الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار
وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل
وقرر الاكاذيب والمطاعن عترة النبي صلى الله عليه وسلم واولاد الوصي الموسومون
بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات لم يذكروا
من الصحابة الا الكمالات فلم يسلكوا مع رؤساء المذهب من علماء الاسلام الا
طريق الاجلال والاعظام وهو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره
ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب العهد
للمأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان
كتب في اخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون بالرضوان
فكتب في اثناء سطر العهد تحت قوله وسميته الرضي رضي الله عنك وارضاك
وتحت قوله له الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم
وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الان في المشهد الرضوي بخراسان
فما حاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون للكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن
بني العباس فقد رضوا راسا براس **قوله** الاول هذا هو الوجه المعتمد
وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير علي لان
الامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء
من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي
وهذا يمكن ان يجعل ادلة بعدد الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال
الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل
الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء
الشرائط في ابي بكر رضي الله عنه واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام
احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة ففيه نظر **قوله** الثاني اشارة الى الدليل
النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب رضي الله عنه
حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال

اخو

سال واحد من اهل السنة والجماعة وجلا من
الشيعة الى فاضل بان يقول من افضل الناس
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من بنته في بيته

از پاکی شان نه شک نه ریب از جاریکی نه دانسته عیبی

اخو المرأة ووليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد
ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال
الركوع والمتصرف في امر المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي رضي الله عنه
لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر
الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب
على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير
وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة
والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي المحبة والنصرة لا الامامة
وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق الاية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس
المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين
بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة
شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء لو ثبتهم بذلك وتوثقهم
الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف يعني انهم يركعون
في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا
وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى
جماعة مخصوصة من المؤمنين فالضرورة تختص ببعض منهم لان الانسان لا يكون ناصرا
لنفسه فكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الاخر قال الامام الرازي
ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين واجيب
بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين
الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد
ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها
ان ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه
انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين

في حق النبي صلى الله عليه وسلم ايضا لكان يتصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال
لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع
فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله
عنه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه
مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت
في الاية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة
ولما تركوا الانقياد لها ولما ترك الاحتجاج بها قوله الثالث تمسكوا بما يدعون فيه التواتر
من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه الصلوة والسلام قد جمع الناس يوم غدير خم
موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما
صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه كيلا تحترق قدماه من شدة الحر وجمع الرحال
وصعد عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال
فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رضي الله عنه يوم
الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به
المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال
الله تعالى مأويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم
ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في
الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف
شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة
بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى
البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف
فيهم بمنزلة النبي عليه الصلوة والسلام هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك

من

جعل

رد للمواقف

من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من ائمة الحديث ولم ينقله المحققون
منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان
المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه
يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع
الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته
ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى
بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة
والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر
الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها
في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول بالموجب وهو
جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تاملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم
لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليها لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا
الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا
وعلي رضي الله عنه ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة
فهو قوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا
استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا
في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ
لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى صلى الله عليه وسلم
بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر
بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد
المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء
المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن
على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب
ولم يثبت لعلي رضي الله عنه الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس

وتمام تحقيق القول بالموجب في التلويح في بحث القياس في فصل الاعتراضات

من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له
في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم وثانيا
لا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل
ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم
فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى عليه الصلوة والسلام انما يكون للنبوة وقد
انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي عليه
الصلوة لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة فاكثر اهل النفاق
في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال عليه الصلوة والسلام اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم
استخلفه على المدينة في كثير من غزواته وانه ربما يدفع بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واكثر منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة قوله
الرابع هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله عليه وسلم على خلافة علي رضي الله عنه
وهي قوله عليه الصلوة والسلام مخاطبا للاصحاب سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله لعلي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وقوله
عليه الصلوة والسلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عليه الصلوة والسلام وقد اخذ
بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه انت اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب ما مر انها اخبار آحاد
في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما على علي رضي الله عنه واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته
لا نفي خلافة الآخرين قوله الخامس استدلال على امامة علي رضي الله عنه بالقدح في
امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وغير علي من
الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم بسبق كفرهم لقوله تعالى
والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع
كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمما يقدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه انه خالف

انتفت ط

مطاعن الصديق

كتا

كتاب الله تعالى في منع ارث النبي صلى الله عليه وسلم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان الخبر لو
كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة
وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته
فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها
فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها
وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في
ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا
رد عمر بن عبد العزيز في المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو
سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي
والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قضية فدك على
ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهم في الغلو [illegible] على
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وانهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث
ظنوا بمثل ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انهما اغتصبا حق سلالة النبوة رضي الله عنها ظلما
لينتفع به الآخرون لا هما انفسهما فان من يتصل بهما وبمثل علي رضي الله عنه انه مع علمه بحقيقة
الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته وسائر الصحابة انهم سكتوا على ذلك من
غير تعرض على الاعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قررها ابو بكر
رضي الله عنه الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز
وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا
سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى
ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المامون الى عامله على المدينة قثم بن
جعفر ان يدفع فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد
بن علي بن الحسين بن علي ابن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين ليقوما بها لاهلها
وعد ذلك من تشيع المامون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها
انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة والنبي صلى الله عليه وسلم

فدك قرية من قرى خيبر

مع انه اعرف بالمصالح والمناسب واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل
عمر بعد ما ولاه امر الصدقات واستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول
وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا
فابا بكر رضي الله عنه واما عندكم فعليا رضي الله عنه ولا نسلم انه عزل عمر رضي الله عنه بل
انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة له وترك
لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا
قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار
سارق من الكوع له يمينه وقال للجدة سألتني عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى
ولا سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاها
السدس وقال اطعموا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا
ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في
الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث
قال وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه
اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان
الامامة كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل
يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر رضي الله عنه مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة
ابي بكر رضي الله عنه فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة
لا عن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف
الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف
يتصور منه القدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكم حكايات تجري مجرى ذلك اكثرها
افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا تعارض ما ثبت للقوم من الكمالات
وتواتر بين الجماعة من المؤاثرات وما اقتبس بنا المذهب على الترهات والاحاديث
المفتريات قوله وامر عمر قدحوا في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا

مطاعن عمر

بالاحكام

بالاحكام حتى امر برجم امرأة حاملة اقرت بالزنا وبرجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي عن
ذلك فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة وقالت الم يقل الله
تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة
وعلمه بالحمل والجنون وصحة وجه التحريم ان الخطأ في مسألة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح
في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما
بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك لتشويش
البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال او لانه فهم من قوله تعالى هو الذي
ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض
انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كأني لم اسمع دلالة
على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى آخر اي كأني لم اسمعها سماع اطلاع
على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق
فاعطى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة رضي
الله عنهما كل سنة عشرة الاف درهم واقترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في
اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل
البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما
تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما
التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها
واما الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف
بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصصه
بالفقراء منهم لانها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسألة اجتهادية
معروفة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح
وهي ان يقول لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعيني نفسك اياما بكذا وما
يؤدي الى هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناها ما هو النكاح الى اجل
معلوم وصححه زفر لا لغا ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة من على مسافة القصر منها محرما

فيعتمر فى اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشى منها الحج عامه ذلك وكان معترفا بشرعية
المتعتين على ما روى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهن
واحرمهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل
اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى
محمد بن الحنفية عن على رضى الله عنهما ان منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى يوم خيبر الا
ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس رضى الله عنهما
من الدنيا حتى رجع عن قوله فى الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقتة
بثلثة ايام ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث
الشافعى واباحها ابو حنيفة رحمهما الله ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة
مع الاجماع انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك
حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض
بالرأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل
الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة
ولا يعبأ بتعيين غيرهم ومن لاح له ادنى اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر
فى الاطراف علم جلالة محله عما يدعيه الاعداء وبراءة ساحته عما يفتريه اهل البدع
والاهواء وجزم بانه كان الغاية فى العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد
وانه لو كان بعد النبى نبى لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا راد لما
قضاه ومن يضلل الله فما له من هاد **قوله** وولى عثمان من مطاعنهم فى عثمان رضى الله عنه
انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن
ابى سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابى سفيان ومن يجرى مجراهم وانه صرف اموال
بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه
حمى لنفسه وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لابل
العاجزين ولنعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف
ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب
ابا ذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم

فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

مطاعن عثمان

وانه

وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة
وقد شرب الخمر وان الصحابة رضى الله عنهم اجمعين خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد
ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح فى امامته كظهور الفسق والفساد
ممن ولاه بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل
عند تحقيق الفسق ومعوية كان على الشام فى زمن عمر رضى الله عنه والمذهب ان
الباغى ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك فى زمان امامة على رضى الله عنه وبعضها
افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة
الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة
كالتاديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات وبعضها كان
باذن النبى صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابى بكر وعمر
فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه وكيف يظن بالمهاجرين
والانصار رضى الله عنهم عموما ولعلى بن ابى طالب خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم فى دارهم
وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا
طول النهار ذاكرا وصائما شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بافضليته وبشره بالجنة واثنى
عليه وكيف يخذلوه وقد كان من ذمتهم وطول العمر فى نصرتهم وعلموا سابقته فى
الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما
حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع
الحسن والحسين رضى الله عنهما فى الدفع عنه مجهودا اذ كان امر الله قدرا مقدورا
قوله خاتمة مرض ابو بكر مرضه الذى توفى فيه فى جمادى الآخرة سنة ثلث عشر من الهجرة
بعدما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة
رضى الله عنهم وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر بن ابى قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده
بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب انى
استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظنى به ورأيى فيه وان بدل وجار فلكل

يوقن الفاجر ط

امره ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى
مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة ووصف
الامام الحق باجماع اهل الحل والعقد المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا
بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقمع الاعداء
واستيصال الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام بحيث صار
ذلك كالامثال في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة
سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في
الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هولاء النفر الذين
توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة بن
عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه
فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد جعلت
امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال تبايعني
على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله
واجتهد برأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلاث مرات
واجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وتولى علي
رضي الله عنه واجتهد برأيي ليس خلافا منه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز
للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه
يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة
من خلافته رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة
واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة
سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما توكل اكابر الصحابة ومن بقي من
اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال
ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة
ايام وقيل خمسة على علي رضي الله عنه والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى
الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة

وبايعه

وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري
وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن المخالفة وكذا بايعه عبد الله
بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة
لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق
اهل الحل والعقد وقد دل عليه احاديث كقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
وقوله لعلي رضي الله عنه انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عليه الصلوة والسلام
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه ومن المتكلمين
من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة
لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل
بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين ولا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة
علي رضي الله عنه فان الامامة لم يجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر
واما الشيعة يعني ان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر
الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وثبت بالتواتر نص
كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال
للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون
تارة بوجوب عصمة الامام والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب
من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من
اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين
وانه كيف تأتى من زيد بن علي رضي الله عنه مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف
لم يبلغه هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت احاد الروافض بعد سبعمائة
ثم لعامة فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا يحصى ذكر الامام في
المحصل نبذا منها قوله المبحث السادس ذهب معظم اهل السنة وكثير من
الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان
فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما
بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا
شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة
في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر رضي الله عنه افضل ثم
عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وذهب الشيعة

وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه لنا اجمالا
ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقضي بانهم لو لم يعلموا
بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه والاتقى الاكرم
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به
عليا رضي الله عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما
السنة فقوله عليه الصلوة والسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما
عند الشيعة وقوله عليه الصلوة والسلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه الصلوة والسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر
وقوله عليه الصلوة والسلم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله
صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو
شريكي وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله
عليه الصلوة والسلم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه الصلاة
والسلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله
ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات
افضلية المذكور وههنا افاد ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من ابي الدرداء
والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي
فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وبمثل هذا يحمل الاشكال
المشهور على قوله عليه الصلوة والسلم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده
مائة مرة لم يات احد يوم القيمة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال
او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد
الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفي
وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اي الناس احب اليك قال عائشة رضي الله عنها قلت من الرجال قال ابوها
قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبي عليه الصلوة والسلم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر
واما الاثر فعن ابن عمر رضي الله عنهما كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل

انه

دخل في الخطاب علي

امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي
الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان
يقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل
له ما توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا
جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام
ابي بكر رضي الله عنه من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها
وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر رضي الله عنه فتح جانب المشرق الى
اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان
ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن
اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح
البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من
الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة
هجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من الذي يستحيي
وشرفه بقوله عليه الصلوة والسلم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم
الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقوله عليه الصلوة والسلم انه يدخل الجنة
بغير حساب **قوله** تمسكت الشيعة القائلون بافضلية علي رضي الله عنه تمسكوا
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عنى بانفسنا عليا رضي الله عنه
وان كانت صيغة جمع لانه عليه الصلوة والسلم حين دعا وفد نجران الى المباهلة
وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة
وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي
ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا
يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا خفاء
ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من اثبت نصرته
للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله تعالى وجبرئيل مع التعبير
عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين

تواريخ خلفاء

معنى ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد به علي رضي الله عنه واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا اخفا في ان من تساوى مولا
الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله عليه الصلاة والسلام اقضاكم علي والاقضى
اعلم واكمل وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير
فجاء علي رضي الله عنه ليأكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله
عليه الصلوة والسلام انت مني بمنزلة هرون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هارون
وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام يوم خيبر لاعطين
هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين
علي بن ابي طالب قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله عليه الصلاة
والسلام انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله عليه الصلوة والسلام لعلي انت اخي في الدنيا
والآخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء علي تدمع
عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله عليه الصلاة
والسلام لمبارزة علي عمرو بن عبد ود افضل من عمل امتي الى يوم القيمة وقوله
عليه الصلوة والسلام لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني
ومن احبني احبه الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومبغضي مبغض لله فالويل [ومن احبني فقد احب ظ]
لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه
وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين
نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي فما نسيت
بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي
من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند
العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين
في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس رضي الله عنهما تلميذ له والمشايخ في علم السر
وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه
ولهذا قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء

او ارض

او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا علي اشجعهم يدل عليه
كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات ونفي شكيمته عن الابطال ولهذا قال
النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم
يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه
عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك
عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك
ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه
اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ولدنياكم هذه ازهد عندي
من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول
سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى
ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم
الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا
هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث
النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين فاسلم علي يوم الثلثا وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى
واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب
والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر [رضي الله عنهما]
والاعتراف من علي رضي الله عنه بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا يخفى على المحصل مثل ان
المراد بانفسنا نفس النبي عليه الصلوة والسلام كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة
وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رضي الله عنه فلا اختصاص به وكذا
الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه
عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان يأكل منه وان حكم الاخوة
ثابت في حق ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما ايضا حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي
وصاحبي ووزيري وقال لعثمان اخي ورفيقي في الجنة وان اكثرية العلم والشجاعة فلم يقع
حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه رأي وعند الاختلاف لم يرجع الى قول علي رضي الله عنه
البتة بل قد وقد ولم يكن رابطة الجاش وشجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك
المالات

بين أبي بكر أقل من أحد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله عليه وسلم من حوادث يكاد يصيب وهنا
في الاسلام وليس الخبر في قتال من قتله علي رضي الله عنه من الكفرة بل لعل ذلك أدخل
في نصرة الاسلام وتكثير أمة النبي صلى الله عليه وسلم وأما حديث ذهن بها في الدنيا فغني عن
البيان وأما السابق اسلاما فقيل علي رضي الله عنه وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة رضي
الله عنها من الصبيان علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الأحرار أبو بكر رضي الله عنه
وبه اقتدى جمع من العظماء وغيرهم والانصاف أن مساعي أبي بكر وعمر في الاسلام أعلى
الشأن جلي البرهان غني عن البيان **قوله** وأما بعدهم فما ذكر من أفضلية البعض
الأفراد بحسب التعيين إنما ذهب إليه الأئمة وقد نصت عليه الأدلة قال الإمام الغزالي رحمه الله
حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه إلا رسول الله وقد ورد في الثناء
عليهم أخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه إلا المشاهدون للوحي والتنزيل
بقرائن الأحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر كذلك إذ كانوا لا تأخذهم في الله
لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف وأما فيمن عداهم فقد ورد النص بأن فاطمة رضي الله عنها
سيدة نساء أهل الجنة وأن الحسن والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب أهل الجنة
وأن أهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا وأحدا والحديبية
من أهل الجنة وصحت بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات فهم أبو بكر
وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد
وأبو عبيدة بن الجراح وأما إجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والإجماع على أن الفضل
للعلم والتقوى قال الله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم وقال تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا
العلم درجات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل
لعربي على عجمي إنما الفضل بالتقوى وقال عليه الصلاة والسلام إن فضل العالم على العابد كفضل
القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وإن العلماء ورثة الأنبياء وقال عليه الصلاة والسلام
فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم وقال عليه الصلاة والسلام من سلك طريقا
يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة فإن قيل يكاد يقع الإجماع على أن
غير القرشي ليس بكفؤ للقرشي وهذا يدل على أن القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي
سيما الفاطمي أفضل من غيره وإن اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض
تحصيل رضى الأولياء وعدم لحوق العار وذلك مما يتعلق بأمر الدنيا والكلام

في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل آحاد الغير
بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فإن قيل قال الله تعالى إنما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله عليه وسلم إني تركت فيكم ما إن
أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي وقال عليه الصلاة والسلام أنا تارك فيكم الثقلين
كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به وأهل بيتي محمد وآله
وأذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي ومثل هذا
مشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب ألا
ترى أنه عليه الصلاة والسلام قرنهم بكتاب الله تعالى في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة
ولا معنى للتمسك بالكتاب إلا الأخذ بما فيه من العلم والهداية هكذا في العترة ولهذا
قال النبي صلى الله عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه **قوله** والسلف يجب
تعظيم الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره
الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والأنصار أهل بيعة الرضوان ومن شهد
بدرا وأحدا والحديبية فقد انعقد على علو شأنهم الإجماع وشهد بذلك الآيات الصراح
والأخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد أمر النبي صلى الله
عليه وسلم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال أكرموا أصحابي فإنهم خياركم
وقال لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه
وقال عليه الصلاة والسلام الله الله في أصحابي الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي
فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم
مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين والطعن فيهم بناء على حكايات
وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فإياك والإصغاء إليها فإنها تضل الأحداث
وتحير الأوساط وإن كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما
ذكرنا أنها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء
الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم
وأشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي **قوله** ويتوقف علي رضي الله عنه
قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على أن البحث عن أحوال الصحابة رضوان الله
عليهم أجمعين وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية

وليس ينفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا بنذا من كل الامرين صونا
للاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض
الروافض ورواياتهم وتاييدها اثبتنا بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة
عليها اذ ليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لولا علي رضي الله عنه
لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه وسلم خص عليا رضي الله عنه بتعليم تلك
الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا
الى البيان والتبليغ لما راوا من معاملة علي رضي الله عنه ونقلها من غير تغيير
فنقول اما توقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله عنه فيحمل على انه لما
اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد
فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان
ودفع الغوغا عنه فلانه لم ياذن في ذلك وكان يتجافى عن الحرب واراقة الدما
حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله
عنهما ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن يرضى من علي رضي الله عنه بذلك واعانة عليه ولهذا
قال والله ما قتلت عثمن ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان
وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا
عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا
الاستيلا على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم
بامر الدين ولا صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة
عثمان رضي الله عنه اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وحزمهم بالخروج على من يطالبهم
بدمه فاقتضى النظر الصائب تاخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه
راى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد حيث استحلوا دمه
بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد للامام اهل العدل لا يواخذ
بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين قوله
واستاع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رضي الله عنه
والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم

من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا
ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد
الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروي
سعد بن ابي وقاص انه قال عليه الصلوة والسلام ستكون بعدي فتنة القاعد فيها
خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال
عليه الصلوة والسلام قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه
فوق ثلثة ايام فلم ياثموا بالقعود عن الحروب قوله واما في حرب الجمل قاتل
علي رضي الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل الناكثين
والمارقين والقاسطين والناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا
الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا رضي الله عنه بعسكر
مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي ذلك
الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه
بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم
وذلك انه لما طال المحاربة بين علي رضي الله عنه ومعوية بصفين واشتدت اتفق
الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا
بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان
وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب
النهروان والقاسطون معوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق
الذي هو بيعة علي رضي الله عنه والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالا على قتل
عثمان رضي الله عنه حيث خذل عنه وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع
الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قنا الروم على شط من الفرات ودامت
الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في
جميع ذلك علي رضي الله عنه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر
من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معوية واضرابه وتكاثر من الاخبار في كون
الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعدا الى انه افضل اهل زمانه وانه
لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي
تركه القصاص من قتلة عثمن رضي الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام لعمار تقتلك الفئة
الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رضي الله عنه اخواننا
بغوا علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل وان كان باطلا فغاية
الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا

سمع علي رضي الله عنه أصحابه يلعنون أهل الشام وقال إخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم
طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير عن الحرب واشتهر ندم عائشة
رضي الله عنها والمحققون من أصحابنا على أن حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من
الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضي الله عنه حيث صاروا فرقتين
واختلطوا بالعسكرين وأقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها
لم يكن إلا إصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب إليه الشيعة
من أن محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام حربك يا علي حربي
وبأن الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن اجترائهم وجهالاتهم حيث
لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على
تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر فإن قيل لا كلام في أن عليا رضي الله عنه
أعلم وأفضل وفي باب الاجتهاد أكمل لكن من أين لكم أن اجتهاده في هذه المسألة
وحكمه بعدم القصاص على الباغي أو باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد
القائلين بالوجوب خطأ ليصح له مقاتلتهم وهل هذا إلا كما إذا خرج طائفة على
الإمام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعهم
بتخطئتهم في الاجتهاد عائدا إلى حكم المسألة نفسها بل إلى اعتقادهم أن عليا رضي الله عنه
يعرف القتلة بأعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من
الرجال يلبسون السلاح ويقولون إنا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما
ذهب إليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء أن المصيب إحدى الطائفتين ولا نعلمه عينا
التعيين وكذا ما ذهب إليه البعض من أن كلتا الطائفتين على الصواب بناء على
تصويب كل مجتهد وذلك لأن الخلاف إنما هو فيما إذا كان كل منهما مجتهدا في الدين
على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلا
فاسدا وكذا ذهب الكثيرون إلى أن أول من بغى في الإسلام معاوية لأن قتلة عثمان لم يكونوا
بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولأنهم بعد كشف الشبه أصروا
إصرارا واستكبروا استكبارا **قوله** في حرب الخوارج الأمر أظهر لأن الحكمة
في نصب الإمام هي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل
بالتحكيم سيما وقد شرطا أن يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأيضا ورد النص في إصلاح الزوجين بأن يبعثوا حكما من أهله وحكما من
أهلها وغاية شبهتهم أن الله تعالى أوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء إلى أمر الله فلا يجوز العدول عنه إلى التحكيم والجواب بعد تسليم كون
الأمر للفور أو كون القتال لجهة أنه التعقيب أنه إنما أوجب القتال بعد إيجاب

الاصلاح

الإصلاح وهذا الإصلاح فلا يعدل عنه إلى القتال ما لم يتعذر فإن قيل قد عرفت أن
الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة
وضلالة وخروج عن مذهب أهل الحق والصحابة أنفسهم يتقاتلون بالسنان
ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاولتهم ومخاشنتهم في الكلام
كانت بمجرد النسبة إلى الخطاء والتقرير على قلة التأمل والقصد إلى الرجوع إلى الحق
ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود إلى الألفة والاجتماع بعدما لم يكن
طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا إلا الخير والصلاح في الدين وأما اليوم فلا معنى
لبسط اللسان فيهم لتهاون بنقلة الدين الباذلين أنفسهم وأموالهم في
نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته **قوله** وما وقع بعدهم يعني أن ما وقع
بين الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور
في كتب التواريخ والمذكور على ألسنة الثقات يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن
طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللدد
وطلب الملك والرياسة والميل إلى اللذات والشهوات إذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل
من لقي النبي عليه الصلاة والسلام بالخير موسوما إلا أن العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا إلى أنهم محفوظون عما
يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار
الصحابة سيما المهاجرين منهم والأنصار والمبشرين بالثواب في دار القرار وأما ما جرى
بعدهم من الظلم على أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء ومن
الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء إذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له
من في الأرض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور
ومر الدهور فلعنة الله على من باشر أو رضي أو سعى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى
فإن قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بأنه يستحق ما يربو
على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن أن يرتقى إلى الأعلى فالأعلى كما هو شعار الروافض
على ما يروى في أدعيتهم ويجري في أنديتهم فرأى المعتنون بأمر الدين إلجام العوام
بالكلية طريقا إلى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الأقدام عن السواء ولا
الأفهام بالأهواء وإلا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما
الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة أهل الضلال
وسد طريق لا يؤمن أن يجر إلى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال
وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الأحوال واشرأبت الأهوال وحيث لا

ولا مجال والمشكل الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال قوله خاتمة فيما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى عليه الصلوة والسلام وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدي فعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي تواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الايام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع الناس ولان ولي الازمنة بالظهور هو هذا الزمان المتقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاتباع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في حال نزوله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عليه الصلوة والسلام لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى صلوات الله وسلامه عليه يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه ثم هو وان كان لا بد من اتباع

دع

٢٩١

النبي صلى الله عليه وسلم فليس بمعزل عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة التشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله عليه الصلوة والسلام لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح ففي حديث الطويل في الملاحم اذ يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى يصلي خلف امير المسلمين في تلك الصلوة وقال عليه الصلاة والسلام ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال عليه الصلوة والسلام ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم قد وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عليه الصلوة والسلام الدجال يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال عليه الصلاة والسلام يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم التيجان اي الطيالسة الخضر ونرجو ان يكون المراد امة الدعوة على ما قال عليه الصلاة والسلام يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه الصلوة والسلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه الصلاة والسلام من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات قوله وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عليه الصلاة والسلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه الصلوة والسلام ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا تقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال عليه الصلوة والسلام ان من اشراط

الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء
حتى يكون لخمسين امراة قيم واحد وقال عليه الصلاة والسلام اذا ضيعت الامانة فانتظر
الساعة وقال عليه الصلاة والسلام اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى
المغرب وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب
الزمان فيكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة ويكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم
كالساعة ويكون الساعة كالضربة بالنار وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة
الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله
وذكر صلى الله عليه وسلم في حديث آخر من علامات الساعة ان يظهر الاصوات في
المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم ويكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل
مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات
وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني
المذكورة امور ممكنة عقلا وقد زعم الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما
يجب تاويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واوّل بعض العلماء النار
الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس
بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى باندفاع ذلك
وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام
والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بتلاحق
الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام
واما ياجوج وماجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد
آدم اضعاف سائر بني آدم الا انه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من
صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون
ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم
صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا
دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه
غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون مقدمتهم بالشام
وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون

على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اقفائهم فيهلكون
جميعا فيرسل طيرا يلقيهم في البحر فيرسل مطرا يغسل الارض من جيفهم وخروجهم يكون بعد
خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان
الامة في آخر الزمان شرار الخلق قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امتي
مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا المراد الخيرية التي لا يتميز معها
في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن
التكليف كما دل على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل
الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من
قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان
الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا
ولا ينكرون منكرا فيامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دارّ رزقهم حسن
عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال عليه الصلوة والسلام لا تقوم الساعة على احد يقول
الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم
خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار اتقائهم وايمانهم مع المحنة عن مشاهدة نزول
الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان
والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع
المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والعناد
والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول ومن يليهم باعتبار كثرة
الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه ونحو ذلك على ما قال عليه الصلوة والسلام خير القرون قرني الذي
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب
الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله عليه الصلاة والسلام انا والساعة كهاتين يعني
السبابة والوسطى بل على انها يكون قبل مائة سنة كقوله عليه الصلاة والسلام يتساءلون
عن الساعة انما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض نفس منفوسة ياتي عليها
مائة سنة وكقوله عليه الصلوة والسلام لا ياتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم
وها نحن شاهدنا ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان
المراد ما بيني وبين الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين
الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة السنة انما هو في القيامة
الصغرى المشار اليها بقوله من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب

سائلون عن الساعة وقد اشتد ذلك ... ان تقوم ... الا بعد ذلك لهم
حتى تقوم عليكم ساعتكم واما الكلام في القيامة الكبرى التي هي
حشر الكل ... فهم الى ... على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء
الخضر بل الياس في الارض وعيسى وادريس في السما عليهم السلام

قد صحح العبد الحقير المعترف بالعجز والتقصير ولي بن يوسف
العمادي اصلح حاله الملك الهادي بقدر الوسع والامكان
في تسعة اشهر في زمان الملازمة وقد ابتداء في رمضان سنة ثلث
وسبعين وتسعمائة وختم في جمادي الاولى سنة ٩٧٤

تم شرح المقاصد لمسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازاني في العشرين من ذي الحجة سنة سبعين وسبعمائة بخوارزم

بسم الله تيمنا بذكره والحمد لله توغلا بشكره وبعد فقد سمع علي كثيرا من هذا الكتاب وغيره من
مؤلفاتي المولى الفاضل فائق اقرانه وحاذق زمانه غائص لجج الفكر بقوة جنانه
وناظم درر الفهم بمعونة بنانه وبيانه محرز قصبات السبق في مضمار العلوم والمعارف
مقلد الاناسي في كل فن من عيون اللطائف جلال الملة والدين الفلاني وفقه الله لما
يروم من الكمال ويسر لما يصلح من الاعمال سماع تحقيق وتدقيق واطلاع على كل
جليل ودقيق فاجزت له ان يروي عني مؤلفاتي ومصنفاتي ومجموعاتي ومسموعاتي
وسائر ما لي الرواية فيه مدخل ومجال وكتبت هذه الاحرف على غاية من الاستعجال
حين تهيا له الارتحال بوقت لا يطيع الكتب فيه مساور ولا الرتب احتيالا
وذلك في اوائل ربيع الاخر سنة ثلث وثمانين وسبعمائة وانا الفقير الى الله الغني
سعد التفتازاني تاب الله عليه وغفر له ولوالديه امين رب العالمين بالنبي وآله
الطاهرين وصحبه الاكرمين

المقدمة الثالثة في بيان اول شبهة وقعت في الخليقة ومن مصدرها في الاول
ومن مظهرها في الاخر اعلم ان اول شبهة وقعت في الخليقة شبهة ابليس ومصدرها
استبداده بالراي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة مقابلة الامر
واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة ادم عليه السلام وهو
الطين وانشعب عن هذه الشبهات سبع شبهات وصارت في الخليفة
وسرت في اذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات
مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ويوحنا ومتى ومارقوس
ومذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود
والامتناع منه قال كما نقل عنه اني سلمت ان الباري تعالى الهي واله الخلق عالم
قادر فلا يسئل عن قدرته ومشيته فانه مهما اراد شيا قال له كن فيكون وهو
حكيم الا انه توجه على مساق حكمته اسولة قالت الملائكة ما هي وكم هي قال لعنه الله
سبعة الاول منها انه قد علم قبل خلقي اي شئ يصدر عني ويحصل فلم خلقني اولا
وما الحكمة في خلقه اياي والثاني اذ اخلقني على مقتضى ارادته ومشيته فلم كلفني
بمعرفته وطاعته والزمني تكليفه وما الحكمة في تكليف بعد ان لا ينتفع بطاعة ولا
يتضرر بمعصية والثالث اذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت
واطعت فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد ان
لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي والرابع اذ خلقني وكلفني على الاطلاق وكلفني بهذا
التكليف على الخصوص فاذ لم اسجد فلم لعنني واخرجني من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد
ان لم ارتكب قبيحا الا قولي لا اسجد الا لك والخامس اذ خلقني وكلفني مطلقا وخصوصا
فلم اطع فلعنني وطردني فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي
فاكل من الشجرة المنهية عنها واخرجه من الجنة معي وما الحكمة في ذلك بعد ان لو
منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا فيها والسادس اذ خلقني
وكلفني عموما وخصوصا ولعنني ثم طرقني الى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم
فلم سلطني على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرونني ويؤثر وسوستي ولا يؤثر
في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك بعد ان لو خلقهم على

الفطرة دون من يجتالهم عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين كان احرى بهم والبق
بالحكمة والسابع سلمت هذا كله خلقني وكلفني مطلقا ومقيدا واذا لم اطع لعنني وطردني واذا
دخول الجنة مكنني وطرقني واذا عملت عملي اخرجني ثم سلطني على بني آدم فلم اذا استمهلته امهلني
فقلت انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم فما الحكمة
في ذلك بعد ان لو اهلكني في الحال استراح الخلق مني وما بقي شر ما في العالم اليس بقا العالم
على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر قال لعنه الله فهذا حجتي على ما ادعيته في كل مسئلة
قال شارح الانجيل اوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قولوا له لم تك في تسليمك الاول
اني الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت اني اله العالمين ما احتكمت على
بلم فانا الله الذي لا اله الا انا لا أسأل عما افعل والخلق مسئولون هذا الذي ذكرته
مذكور في التورية مسطور في الانجيل على الوجه الذي ذكرته وكنت برهة من الزمان
اتفكر واقول من المعلوم الذي لا مرية فيه ان كل شبهة وقعت في بني آدم فانما وقعت من
اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه نشأت من شبهاته فاذا كانت الشبهات محصورة
في سبع عادت كبار البدع والضلال الى سبع ولا يجوز ان تعدو اشبهات فرق الزيغ
والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى انواع الضلالات
كالبذر ويرجع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالخلق والى الجنوح الى الهوى في مقابلة
النص هذا ما جادل نوحا وهودا وصالحا وابرهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى والمصطفى
صلى الله عليهم اجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته وحاصلها يرجع
الى دفع التكليف عن انفسهم وجحد اصحاب الشرائع والتكليف باسرهم اذ لا فرق بين قولهم
أبشر يهدوننا وبين قوله أأسجد لمن خلقت طينا وعن هذا صار مفصل الخلاف ومحز الافتراق
ما هو قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا
رسولا فبين ان المانع من الايمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم الاول انا خير منه
الذي هو مهين فكذلك لو تعقبنا احوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لاقوال
المتاخرين كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما
كذبوا به من قبل فاللعين الاول لما ان حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان

يجري حكم الخالق في الخلق ام حكم الخلق في الخالق والاول غلو والثاني
تقصير فثار من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة
والغلاة من الروافض حيث غلوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه
بصفة من صفات الجلال وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية
والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة مشبهة
الافعال والحلولية مشبهة الصفات وكل واحد منهم اعور باي عينيه شاء
فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه
الخالق بالخلق ومن قال يوصف الباري تعالى بما يوصف به الخلق او يوصف الخلق
بما يوصف الباري عز اسمه فقد اعتزل عن الحق وسنخ القدرية طلب العلة
في كل شيء وذلك من سنخ اللعين الاول اذ طلب العلة في الخلق اولا والحكمة
في التكليف ثانيا والفائدة في تكليف السجود لآدم عليه السلام ثالثا وعنه نشأ
مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا لله ولا نحكم الرجال وبين قوله
لا اسجد الا لك أأسجد لبشر خلقته من صلصال او اسجد لمن خلقت طينا
وبالجملة كلا طرفي قصد الامور ذميم فالمعتزلة غلوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا
الى التعطيل بنفي الصفات والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات
الاجسام والروافض غلوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول
والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال وانت ترى هذه الشبهات كلها ناشئة
من شبهات اللعين الاول وتلك في الاول مصدرها وهذه في الاخر مظهرها واشار
اليه في التنزيل في قوله تعالى لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين
وشبه النبي عليه السلام كل فرقة ضالة من هذه الامة بامة ضالة من الامم
السالفة فقال القدرية مجوس هذه الامة والمشبهة يهود هذه الامة والرافضة
نصاراها وقال عليه السلام جملة لتسلكن سبل الامم قبلكم حذو القذة
بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه من الملل والنحل للامام محمد الشهرستاني

نتكلم ههنا في معنى الدين والملة والشرعة والمنهاج والاسلام والحنيفية
والسنة والجماعة فانها عبارات وردت في التنزيل ولكل واحدة
منها معنى يخصها وحقيقة توافقها لغة واصطلاحا وقد بينا معنى الدين
انه الطاعة والانقياد وقد قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقد
يرد بمعنى الجزاء كما يقال كما تدين تدان وقد يرد بمعنى الحساب
ذلك الدين القيم والمتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب
يوم التناد والمعاد قال الله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا
ولما كان نوع الانسان محتاجا الى اجتماع مع آخر من بني جنسه في اقامة
معاشه والاستعداد لمعاده وذلك الاجتماع يجب ان يكون على شكل
يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو له ويحصل بالتعاون
ما ليس له فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة والطريق الخاص الذي
يوصل الى هذه الهيئة هو المنهاج والشرعة والسنة والاتفاق على تلك
السنة هي الجماعة قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولن يتصور
وضع الملة وشرع الشرعة الا بواضع شارع يكون مخصوصا من عند الله
بآيات تدل على صدقه وربما تكون الاية مضمنة في نفس الدعوى وربما
تكون متاخرة وربما تكون ملازمة ثم اعلم ان الملة الكبرى هي ملة ابرهيم عليه السلام
وهي الحنيفية التي تقابل الصبوة تقابل التضاد قال الله تعالى ملة ابيكم ابرهيم
والشريعة ابتدات من نوح عليه السلام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى
به نوحا والحدود والاحكام ابتدات من ادم وشيث وادريس عليهم السلام
وختمت الشرائع والملل والمناهج والسنن باتمها واكملها حسنا وجمالا
قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا
وقد قيل خص ادم بالاسماء وخص نوح بمعاني تلك الاسماء وخص ابرهيم
بالجمع بينهما وخص موسى بالتنزيل وخص عيسى بالتاويل وخص المصطفى
عليه الصلوة والسلام وعلى سائر الانبياء العظام بالجمع بينهما على ملة ابيكم ابرهيم
ثم كيفية التقرير بالاول والتكميل بالثاني بحيث يكون مصدقا لكل واحد
ما بين يديه من الشرائع الماضية والسنن السالفة تقديرا للامر على الخلق وتوفيقا
للدين على الفطرة فمن خاصية النبوة لا يشاركهم فيها غيرهم وقد قيل ان الله

ان الله عز وجل اسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيته
وذكرنا معنى الاسلام ونفرق ههنا بين الاسلام والايمان والاحسان
ونبين ان ما المبدا وما الوسط وما الكمال في الخبر المعروف في دعوة جبريل عليه السلام
حيث جاء على صورة اعرابي وجلس حتى الصق ركبته بركبة النبي عليه السلام
وقال ما الاسلام قال ان تشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله وان تقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا
قال صدقت ثم قال ما الايمان قال عليه السلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الاخر وان تؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت ثم قال
ما الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك قال
صدقت ثم قال متى الساعة قال عليه السلام ما المسئول عنها باعلم من السائل
ثم قام وخرج فقال عليه السلام هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم ففرق بين الاسلام
والايمان اذ الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن والمنافق
قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ففرق التنزيل
بينهما وكان الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدا
ثم اذا كان الاخلاص معه بان يصدق الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
ويقر عقدا بان الخير والشر من الله تعالى بمعنى ان ما اصابه لم يكن ليخطئه وما اخطاه
لم يكن ليصيبه كان مؤمنا حقا ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن
المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال فكان الاسلام مبدا
والايمان وسطا والاحسان كمالا وعلى هذا اشتمل لفظ المسلمين الناجي
من الهالك وقد يرد الاسلام قرينة بالاحسان قال الله تعالى بلى من اسلم
وجهه لله وهو محسن وعليه يحمل قوله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا وقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت
لرب العالمين وقوله تعالى فلا تموتن الا وانتم مسلمون وهذا خص الاسلام
بالفرقة الناجية تم كتاب الملل والنحل للمولى الاجل محمد الشهرستاني
عليه المن السبحاني

[illegible]

عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى [illegible] ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى

انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق صبيحة يوم الاثنين الثامن

والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة احسن الله العقبى في اختتامها

واجرى الخيرات فيما بقي من شهورها واياما وقد اتفق فراغ بنان البيان

واستنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط

ما ركبت له مطايا الفكر في ظلماء الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر

وودعت في بغيته جنيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى

فالحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلوة والسلام الاكملان الاتمان على خير

خلق الله نبيه محمد سيد ولد عدنان وعلى اله واصحابه البررة الكرام والتابعين

وتابع التابعين لهم باحسان وحسبنا الله الملك الديان

وزيغ البصر وطغيان القلم موضوعان والخطاء والنسيان عن هذه الامة مرفوعان

روايت اولنور كه بر كون امير المؤمنين على كرم الله وجهه الغزيز

حضرتلرينه بر كستاخ كلوب ايتدى نه ندر ابو بكر وعمر

رضي الله عنهما خلافتلرنده خلق فتنه وجدال وخصومت

وقتال لرى اولمدى سزك وعثمانك رضي الله عنهما

خلافتلرنده شونجه جدال وقتال اولدى جواب ايتديلر

زيرا ان ابو بكر وعمرك معاونلرى ايدك سن

وسنك امثالك بنم وعثمانك معيندر عليكم الخذلان

بر كون بنه امير المؤمنين على كرم الله وجهه حضرتنه

يهود دن بر جماعت كلوب يا معشر المسلمين

نه اولدى سزه كه نبيكز اولدكدن اون اون

بش ييل كچمدن برى برينكزه دوشديكز

نزاع وجنك وقتال ايتديكز حضرت على ده

يا معشر اليهود سزه داخى نه اولدى كه هنوز

بحردن ايقاكز قورى يره چقمدن بوكزه دكز

مجوسه صنمنه طيرانه وكوز يا موسى اجعل

لنا الها كما لهم الهة

تاريخ ابتداء ظهور سر خسران

مذهب ناحق مذهبنا حق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوقد مصابيح المعرفة في قلوب اوليائه وفجر ينابيع الحكمة

على [illegible] اصفيائه وافاض على العالمين سحائب الائه وخص من

بينهم العالمين بمزيد عطاياه ونعمائه والصلوة والسلام على خير رسله

وخاتم انبيائه محمد المصطفى وعلى اله واصحابه نجباء الشرع ونجاته فانك

اذا تصفحت الفضائل لتعرف منازلها في الشرف وتبيين مواقعها من العظم

وتعلم اي منها احق بالتقديم والسبق في استيجاب التعظيم وجدت العلم اولاها

بذلك واولها هنالك اذ لا شرف الا وهو السبيل عليه ولا منقبة الا وهو

ذروتها وسنامها ولا مفخرة الا وبه صحتها وتمامها ولا حسنة الا وهو مفتاحها

ولا محمدة الا ومنه ميقد مصباحها هو الولي اذا خان كل صاحب وشفيع

ونعم الرفيق في كل سبيل وطريق هذا وان ممن اعتنى سلوك طريقه ثم بلغ

اقصى امد تحقيقه المولى الفاضل العالم الكامل صاحب الذهن الوقاد والطبع

النقاد والفكر الصائب والحدس الثاقب جامع انواع العلوم وصنوف الفضائل

الواصل في مبادي فكرته الى غايات افكار الاواخر والاوائل علاء الملة والدين

التوقاتي بلغه الله اقصى مراتب السعادات ورقاه اعلى مدارج الكمالات فقد ورد

محروسة كلستان حماها الله تعالى عن حوادث الزمان مشمرا عن ساق الجد في شأن اكتساب

العلوم النقلية والعقلية واقتناء الفنون الادبية والمعارف اليقينية وصرف شطرا

من الزمان نحو تحصيل المعاني البيانية وتدقيق اللطائف الحكمية واصول الدينية فقرا علي

بعض كتاب الكشاف قراءة تحقيق واتقان وبلغ كل مبلغ في الفحص عن مواضعه المغلقة

الى البيان وكتاب تمام المواقف في الكلام الذي هو النهاية في ذلك المرام ومن مؤلفاتي

شرح تلخيص المفتاح وشرح تنقيح الاصول فصححهما ونقحهما وعض بضرس قاطع على نكتهما وغررها

وسمع علي غير ذلك من الكتب والاسفار والحكايات ونحو ذلك مما للرواية فيه مدخل فاجزت له

ان يروي عني جميع ذلك بالشرائط المعتبرة عند اهل الرواية وهو بحمد الله موفق للرواية

ومستغن عن التوصية والله اسأل ان يوفقني واياه للهداية ويعصمنا عن الغواية

اذا لم تصن عرضا ولم تخش خالقا ويستحي مخلوقا فما شئت فاصنع

وعن بعض الحكما انه لا يبلغ الرجل سنام التقوى
الا ان يكون بحيث لو جعل ما في قلبه في طبق فطيف
به في السوق لم يستحي ممن نظر اليه من تفسير ابي السعود

در مبحث علة معلول للفاضل الموصوف بعلوان

فان قلت لا شك ان ثبوت الجزء قبل ثبوت هذه الاشياء
فيكون الجزء ايضا ملحوظا اولا وسوقا عند النظر فيتبادر
الذهن الى ما عدا الجزء ايضا فينبغي ان لا يعتبر في العلة قلت
الواجب علينا في هذا النظر اعتبار المعلول بالامكان واما
اعتباره بالاجزاء على تقدير تركبه منها فلازم بعد هذا النظر
فيعتبر في جانب العلة بالضرورة فتدبر والله الموفق

قول كلام موجه اي ذو وجهين
كقول ابي بكر حين سئل عن النبي
عليه السلام حين هاجر من هذا الرجل
يهديني السبيل ...

قال الشافعي رحمه الله

مصحف وزبور وانجيل وتورية وفرقان
ابى بنج خلق قسمت واشار باصابع خمسة

خلفاء عباسيه دن بري استاد ابو اسحق حضرتلري قيصر روم رسالته كوندردي قيصر استادلكري
هر كلي بر اولوسي كلا بولور كركدر دنيادي بابنده بر قضيه الله الزام ايده سز كلدكده بر رئيسلري
ملعون مناسبت دوشرب استاده ايتدي نه اولا بدي بيغمبرك خاندانندن عائشه
شول تهمت اولنميا ايدي واهل بيتنه بو عظيم منقصت بولنميا ايدي خلايق لوندن حتى كاه
ودر لو خياله دوشميه لردي بو مقوله تهمت لائق نبوت دكلدر سزاي خاندان عصمت دكلدر
استاد حضرتلري توقف بيوردي كه هان بو تهمت جناب عصمت مريم حضرتنه
اولمش تهمت كبي در اول كه عفيفه اولان بهتان ونسبتدر نهايت انلر طغوردي بو
طغورمادي جاهل انكا سن داخي دلالتن قوه دي

ترجمة قطب الدين الشيرازي

محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشيرازي الشافعي العلامة ولد
بشيراز سنة اربع وثلثين وستمائة وكان ابوه طبيبا بها فقرا عليه وعلى عمه والزكي
البوشكاني والشمس الكيشي ثم سافر الى النصير الطوسي فقرا عليه وبرع ثم دخل
الروم فاكرمه صاحبها وولي قضاء سيواس وملطية وقدم الشام ثم سكن
تبريز واقرا بها العلوم العقلية وحدث بجامع الاصول عن الصدر
القنوي عن يعقوب الهذباني عن المصنف وكان يخالط الملوك
متنزها ظريفا مزاحا لا يحمل هما ولم يغير زي الصوفية وكان يجيد لعب الشطرنج
ويتقن الشعبذة والضرب بالرباب وكان من بحور العلم وكان من اذكياء
العالم يخضع للفقهاء ويلازم الصلوة في الجماعة واذا صنف كتابا صام ولازم
السهر ومسودته مبيضة وله شرح المختصر لابن الحاجب شرح المفتاح شرح
كليات ابن سينا وشرح الكشاف وكتاب درة التاج وغرة الدباج
بلسان الفرس جمع فيه انموذجا من كل علم وهو كتاب كبير والتحفة من الهيئة
وغير ذلك من الكتب مات في رابع عشر من رمضان سنة عشر وسبعمائة طبقات النحاة

ترجمة الاصفهاني صاحب شرح الطوالع للبيضاوي

محمود بن عبد الرحمن بن احمد بن محمد بن ابي بكر بن علي العلامة شمس الدين
ابو الثنا الاصبهاني ولد في شعبان سنة اربع وتسعين وستمائة واشتغل ببلاده
ومهر وتميز وتقدم في الفنون وقدم دمشق فبهرت فضائله وسمع كلامه
التقي بن تيمية فبالغ في تعظيمه ولازم الجامع الاموي ليلا ونهارا مكبا على التلاوة
وشغل الطلبة ودرس بعد ابن الزملكاني بالرواحية ثم قدم القاهرة وبني له
قوصون الخانقاه بالقرافة ورتبه شيخا بها قال الاسنوي كان بارعا في العقليات
صحيح الاعتقاد محبا لاهل الصلاح طارحا التكلف وكان يمتنع كثيرا من الاكل
لئلا يحتاج الى الشرب فيحتاج الى دخول الخلا فيضيع عليه الزمان صنف تفسيرا
كبيرا وشرح كافية ابن الحاجب شرح مختصره الاصلي شرح منهاج البيضاوي
وطوالعه شرح بديع ابن الساعاتي شرح الساوية في العروض وغير ذلك مات
بالطاعون العام في ذي القعدة سنة تسع واربعين وسبعمائة طبقات السيوطي

اول الله رؤف رحیم آخر تواب لطیف کریم واحد قیوم غفور شکور
واجد قدوس خبیر علیم ماجد وهاب معید حسیب قادر غفار بدیع حکیم
وارث جبار غنی مجیب باعث قهار قوی عظیم باسط رحمن عفو سلام
رازق فتاح کبیر حلیم

هادی حق احد صمد وجودی مرید علی مالک ملک حفیظ عدل حمید
مقدم متکبر مؤخر متعال عزیز منتقم جامع بصیر رشید
جلیل مغنی معز مذل نافع ضار ولی رافع محصی وباقی بر مجید
سمیع مقتدر هادی ظاهر باطن وکیل قابض مؤمن متین نور رشید
رقیب خالق باری مقسط مبدی مصور ملک واسع صبور ودود
مهیمن حکم ذو الجلال والاکرام
ممیت خافض محیی والی حی معید

التعليم الاول لارسطو وهي اول الكتب لارسطو كانت مخزونة في اثناء عند
من ملوك اليونان وطلب المامون تلك الكتب ولم يرسل ذلك الملك فغضب المامون
وجمع عساكر المسلمين للخروج عليه وبلغ الخبر الى الملك فجمع البطارق والرهابين
وشاورهم في الامر فقالوا ان اردت الكسر في دين المسلمين وكونهم فرقا متخالفة
متضادة في عقائدهم فارسل هذه الكتب اليهم فاستحسن الملك رأيهم وارسل الكتب
الى المامون ثم ان المامون جمع مترجمي مملكته كحنين بن اسحق وثابت بن قرة وغيرهما
وترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة غير ملخصة ومحررة لا يوافق ترجمة احدهم بترجمة
الآخر فبقي تلك التراجم هكذا غير محررة بل اشرفت ان عفت رسومها واندرست
الى زمان الحكيم الفارابي ثم انه التمس منه ملك زمانه وهو منصور بن نوح الساماني
ان يجمع تلك التراجم ويلخص من بينها ترجمة ملخصة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة في
الواقع فاجاب الفارابي بملتمس الملك ففعل كما اراد وسمى كتابه بالتعليم الثاني
فلذلك لقب بالمعلم الثاني وكان هذا التعليم في خزانة الكتب المبنية باصبهان
المسماة بصوان الحكمة الى زمان سلطان مسعود وكان هو مسودا بخط الفارابي
غير مخرج الى البياض اذ الفارابي كان غير ملتفت الى جمع تصانيفه ونشرها
وتشهيرها بين الناس وكان الغالب عليه السياحة على زي ارباب التجريد
ولا يريد ان يعرفه احد ويشتهر بين الخلائق وكان الشيخ ابو علي تقرب عنده
بسبب الطب حتى استوزره وسلم اليه تلك الخزانة فاخذ الشيخ الحكمة
من هذه الكتب ووجد فيها بينها التعليم الثاني ولخص منه كتاب الشفاء
ثم ان الخزانة اصابها نار فاحترق تلك الكتب فاتهم ابو علي بانه اخذ من
تلك الخزانة الحكمة ومصنفاته ثم احرقها لئلا ينتشر ما فيها من الكتب فيما بين
الناس ولا يطلع عليه احد من الناس الا ان هذا بهتان عظيم وافك قديم
لان الشيخ مقر باخذه الحكمة من تلك الخزانة كما صرح به في بعض رسائله
وايضا يفهم في كثير من مواضع الشفا انه تلخيص التعليم الثاني وذلك
معروف بين [illegible] مولانا لطفي رحمه الله عليه في حاشية المطالع

واما المعلم الاول فهو ارسطاطاليس تلميذ افلاطون وارسطو رحمه
انما سمي بالمعلم الاول لانه اول من اسس بنيان الحكمة وشيد اركانها
وهو رئيس المشائين الذين اخذوا الحكمة البحثية عن افلاطون وانما سموا
بالمشائين لانهم كانوا مترددين في جنابه بخلاف اخذي الحكمة الاشراقية
فانهم كانوا جالسين في الخلوات في جميع اعمارهم كالمتصوفة وكان اعمالهم
الفكر الدائم في جناب الله تعالى وروي ان ارسطو لما اخذ الحكمة البحثية عن افلاطون
تصدى لتمهيد قواعدها وتقرير دلائلها وشواهدها اذ لم يكن قبله من كتب
الحكمة الا رسائل متفرقة مرموزة شبه الالغاز والتعمية لان الحكماء قبل
ارسطو كانوا يكتمون الحكمة من غير اهلها كالكيميا وغيرها من العلوم الخفية
ولا يعلمونها غير ابناء الحكماء والملوك فيتوارثونها كابرا عن كابر ولما عرض
ما قصده على افلاطون غضب عليه فقال اتريد ان تفشي سر الحكمة الذي
كتمه الحكماء الى زماننا هذا فقال لا بل اودع فيها معاني لا يطلعها غير اهلها فاجازه
على ذلك فجمع جميع انواع الحكمة في كتابه بتحرير مسائلها وتقرير دلائلها وترتيب
ابواب فنونها وفصولها ثم انه قد استخرج المنطق بقوة قريحته وجودة
طبيعته ليكون آلة لتحصيل العلوم الحكمية فادرجه في كتابه ايضا مقدما على سائر
انواع الحكمة لكونه آلة لها فهو اول من استخرج المنطق وشيد قواعد الحكمة
فلذلك لقب بالمعلم الاول وسمى كتابه بالتعليم الاول مولانا لطفي في حاشية المطالع

ذكر الفاضل المحقق في شرح مقامات العارفين واعلم ان السعادة العظمى والمرتبة
العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بما له من صفات الكمال والتنزه
عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة الاولى والاخرى
وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما
طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدات
والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهم المتكلمون
والا فهم المشاؤون والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في
رياضاتهم احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا فهم
الحكماء الاشراقيون للسيد المحقق في حاشية شرح المطالع

وقد وضع علم الكلام المتقدمون من الخلفاء العباسية هارون والمأمون والمعتصم والمتوكل والواثق
وانتهاؤه من للاولى حنيفة وجماعة من الديالمة • من الملل والنحل للشهرستاني عليه الرحمة

منجم هرمس العظيم المحمود اثاره المرضي اقواله الذي يعد من الانبياء الكرام الكبار ويقال انه ادريس
النبي عليه السلام وهو الذي علم اسامي البروج والكواكب السيارة ورتبها في بيوتها
واثبت لها الشرف والزوال والاوج والحضيض والمناظر بالتثليث والتسديس
والتربيع والمقابلة والمقارنة والرجعة والاستقامة وبين تعديل الكواكب
وتقويمها والاحكام المنسوبة الى هذه الاتصالات فغير مبرهن عليها عند الجميع
وللهند والعرب طريقة اخرى في الاحكام اخذوها من خواص الكواكب لا من طبائعها
ورتبوها على الثوابت لا على السيارات ويقال ان غاديمون وهرمس هما شيث
وادريس عليهما السلام ونقلت الفلاسفة عن غاديمون انه قال المبادي
الاول خمسة الباري تعالى والعقل والنفس والمكان والخلا وبعدها وجود
المركبات ولم ينقل هذا عن هرمس • من الملل والنحل •

رأي فيثاغورس بن منسارخس من اهل ساميا وكان في زمن سليمان النبي عليه السلام
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل
الرصين يدعي انه شاهد العوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة الى ان
سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ
من حركاتها ولا رايت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها • من الملل والنحل

اللهم ايد السلطان • مفخرا للوضع في حج العباد • بالرخام الاصلح العالي اللطيف
دام منصورا لاصحاب الرشاد • قد اراد الخير والفضل الجزيل • انعم الله له نعم المراد
سر الله خير المعاد •
قال في تاريخه ابن العماد •
منبر قد عاد السلطان مراد •
٩٩٣

من اراد ان يتعلم النجوم قالوا ان كان يتعلم مقدار ما يعرف فيه مواقيت الصلاة
والقبلة لا بأس وما سوى ذلك حرام • قاضي خان •

واما تعليم الكلام والمناظرة فيه قالوا وراء قدر الحاجة مكروه حكي ان حماد بن
ابي حنيفة رح يتكلم في الكلام فنهاه ابوه ابو حنيفة عن ذلك فقال حماد رايتك
وانت تتكلم فما بالك تنهاني فقال يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا كان الطير
على راسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم اليوم تتكلمون وكل واحد منكم يريد
ان يزل صاحبه ومن اراد ان يزل صاحبه ويكفر فقد كفر قبل ان يكفر
صاحبه فاما التمويه والحيلة في المناظرة قالوا ان كان يكلمه متعلما
مسترشدا او يكلمه على الانصاف بلا تعنت لا يحل له التمويه والحيلة والتلبيس
وان كان من يكلمه يريد التعنت ويريد ان يطرحه يحل له التمويه والحيلة
بل يحل كل حيلة لدفع التعنت عن نفسه • قاضي خان •

تحرير
شاهزاده وجود بولدی بو سنه اسحق سلطان سليم مجدی جليل
برگ گل گلستان سلطانی نور بستان نهال اصيل
صبح نور محمد انوری طوغدی ذوق برج جهانه جميل
عالم لامع اولدی شمع مراد حق تعالی سليم وجميل
طلعت سعد لولوء لالا انور قدر ده دولتی سمایه عديل
کون کبی سر دی اوله جدی رحم اول شرفنه مبارک ایده جلیل
حق سليم ايلسه بلا لردن
ايده تاج کبی سليم وجليل

ترجمة سعد الدين التفتازاني رحمه الله

مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني الامام العلامة عالم بالنحو والتصريف والمعاني والاصليين والمنطق وغيرها شافعي قال ابن حجر ولد سنة اثنتي عشرة وسبعمائة واخذ عن القطب والعضد وتقدم في الفنون واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وله شرح العضد وشرح التلخيص مطول وآخر مختصر وشرح القسم الثالث من المفتاح والتلويح على التنقيح في اصول الفقه وشرح العقائد والمقاصد في الكلام وشرحه وشرح الشمسية في المنطق وشرح تصريف العزي والارشاد في النحو وحاشية الكشاف ولم يتم وغير ذلك وكان في لسانه لكنة وانتهت اليه معرفة العلوم بالمشرق مات بسمرقند سنة احدى اثنتين وتسعين وسبعمائة. طبقات

قال التفتازاني اني فرغت من تاليف شرح التصريف للزنجاني في سنة ٧٢ وانا ابن ستة عشر سنة ومن شرح التلخيص في صفر ٧٤٨ بهراة ومن اختصاره في سنة ٧٥٦ بغجدوان ومن شرح المفتاح في ذي القعدة سنة ٧٥٨ بكلستان ومن شرح العقائد في شعبان سنة ٧٦٨ بخوارزم ومن شرح شرح المختصر في الاصول في ذي الحجة سنة ٧٢٥ بخوارزم ومن شرح الرسالة الشمسية في جمادى الآخرة سنة ٧٥٢ بمزار جام على الحاكم ومن مقاصد الكلام في عقائد الاسلام وشرحه كليهما في ذي القعدة سنة ٧٨٤ بمحفوظة سمرقند. رحمه الله رحمة واسعة.

ترجمة السيد الشريف الجرجاني رحمه الله

علي السيد الجرجاني تولد سنة اربعين وسبعمائة ووفاته بشيراز سنة ست عشرة وثمانمائة. طبقات